Gianfranco La Grassa
Costanzo Preve

OLTRE LA GABBIA D'ACCIAIO

saggio su capitalismo e filosofia

Vangelista

Oltre la gabbia d'acciaio. Saggio su capitalismo e filosofia,
Vangelista, 1994, pp. 104

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: i*nfo@petiteplaisance.it*

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*
ERACLITO

Gianfranco La Grassa
Costanzo Preve

OLTRE LA GABBIA D'ACCIAIO

saggio su capitalismo e filosofia

Vangelista

Premessa

di G.L.G. e di C.P.

A suo tempo Bertolt Brecht scrisse che avrebbe voluto essere ricordato come qualcuno che aveva fatto delle *proposte*. Noi abbiamo scritto questo breve libro con la piena consapevolezza di non essere in grado di offrire al lettore un insieme organico, armonico e coerente di tesi, e di poter al massimo avanzare delle proposte teoriche su due temi essenziali, la struttura economico-sociale del capitalismo contemporaneo, in primo luogo, e i tratti generali di una possibile filosofia «marxista» dopo la cesura epocale del crollo del comunismo storico novecentesco, in secondo luogo.

Si tratta di due temi diversi sia per l'oggetto che per il metodo. Consapevoli di questa diversità, abbiamo deciso di non scrivere un libro «a quattro mani», con tutti i problemi di omogeneizzazione dello stile espressivo e dei punti di vista che questo comporta, ma di scrivere un libro agilmente composto di due saggi distinti, in modo che sia il lettore stesso a prendere atto del fatto che nessun artificio retorico, nessun compromesso linguistico, nessun discorso avvocatesco, eccetera, può nascondere un fatto grande come il monte Bianco: il fatto, cioè, che non esiste, allo stato attuale delle cose, una rassicurante deducibilità, diretta o indiretta, della società comunista a partire dalle contraddizioni sociali immanenti al modo di produzione capitalistico.

Quanto diciamo non è affatto ovvio come sembra. Nella storia del marxismo, infatti, sia in quella del marxismo detto «ortodosso» sia di quella del marxismo «revisionistico», ha sempre dominato una posizione comune, che cercheremo qui di riassumere sommariamente. In breve, si pensava che la socializzazione capitalistica della produzione, sia pure compiuta con lo scopo di immettere sul mercato dei valori di scambio, costituiva pur sempre l'anticamera della riappropriazione comunista dei valori d'uso. Questo era, per così dire, il «lato oggettivo» della questione. Il «lato soggettivo», che era però complementare al pre-

cedente, consisteva nella convinzione che la classe operaia moderna, o proletariato moderno, sia pure non da sola, ma alleata con altri gruppi sociali e sotto la direzione di un partito politico, non era soltanto un soggetto collettivo capace di una sporadica lotta di classe, ma era un soggetto storico capace di guidare il trascendimento storico globale del modo di produzione capitalistico nel suo complesso. Noi riteniamo invece che occorra abbandonare *entrambi* questi due presupposti, che non sono soltanto «marxisti», ma sono anche classicamente «marxiani». È infatti filologicamente innegabile che Marx, pur se talvolta in forma cauta e dubitativa, condivideva questi due presupposti, al punto di poter dire che egli era già integralmente «marxista», al di là di certe sue esplicite (e ben comprensibili) prese di distanza dalle prime schematiche volgarizzazioni della sua teoria.

Siamo consapevoli che queste due affermazioni, per un marxista, corrispondono al trauma della morte di Dio di cui parla Nietzsche nella *Gaia Scienza.* Tuttavia, così come è pur sempre possibile continuare a filosofare dopo la morte di Dio, e anzi in un certo senso si entra in un periodo di «convalescenza» dopo la malattia (è questo il significato dell'espressione nicciana di «gaia scienza»), riteniamo che sia ancora possibile essere «marxisti» e «comunisti» *anche* dopo la scoperta della morte di Dio, pardon, del fatto che la classe operaia può non essere un soggetto sociale collettivo capace di trascendere rivoluzionariamente il capitalismo (e non solo essa, ma *qualunque* soggetto dato *a priori*), e ancor più del fatto che la socializzazione capitalistica delle forze produttive non funziona come «anticamera» della riappropriazione comunista dei valori d'uso. In proposito, non ci facciamo assolutamente nessuna illusione. Il modo *normale* di reagire alla «morte di Dio» dà luogo a due varianti che a suo tempo lo stesso Nietzsche descrisse in modo molto acuto e spiritoso: da un lato, l'Eremita, colui che vive in un suo mondo appartato e non è ancora venuto a conoscenza che Dio è morto; dall'altro, l'Ultimo Uomo, che è invece venuto a conoscenza del fatto che Dio è morto, ma tira da questa consapevolezza la conclusione nichilistica che ormai tutto è possibile.

In quella che un tempo era definibile come la (troppo) nume-

rosa comunità degli «intellettuali di sinistra», gli Eremiti sono oggi il 5%, mentre gli Ultimi Uomini superano il 95%. Gli Eremiti ritengono di poter continuare ad ignorare la morte di Dio, e di continuare a «praticare» il vecchio marxismo come se il triennio 1989-1991 non fosse mai esistito. Essi parlano talvolta di «marxismo oggi», ma continuano a praticare il «marxismo di ieri». Impermeabili ad ogni sollecitazione, continuano a citare la lettera della Legge, come se non fosse successo niente. Dal canto loro, gli Ultimi Uomini, che sono molto più numerosi dei primi, e costituiscono anzi l'ossatura intellettuale di ciò che viene chiamato «sinistra», hanno semplicemente sostituito il vecchio dogmatismo storicistico e progressistico con una sorta di relativismo nichilistico a rapidissima obsolescenza. È per l'appunto questa la «colorazione» generale del clima culturale che ci circonda.

Qui finisce per noi l'analogia fra la morte del vecchio marxismo e la morte di Dio. Per Nietzsche, infatti, soltanto un *Übermensch* (non importa se Superuomo o Oltreuomo) poteva sostituirsi al mondo degli Eremiti e degli Ultimi Uomini. Noi proviamo invece irritazione e fastidio per ogni soluzione «aristocratica» di un problema molto pratico, che tocca in questo momento milioni di persone e che nessuno ha pertanto il diritto di riservare in modo snobistico a pochi sofisticati eletti. In breve, formuliamolo così: è possibile rimanere marxisti e comunisti se quelle che sembravano essere le colonne massime e principalissime del marxismo e del comunismo, la primogenitura sociale rivoluzionaria della classe operaia-proletaria e la sua missione storica, da un lato, e il presupposto della socializzazione progressiva delle forze produttive capitalistiche come anticamera «tecnologica» del comunismo, dall'altro, vengono a cadere?

Sì, è possibile. È possibile soltanto, però, se ci si decide a prendere finalmente sul serio la centralità della nozione di modo di produzione, e se lo si fa sapendo anche che non ci si può illudere di farlo «aggiungendo» in modo kantiano lo sdegno morale contro l'ingiustizia ed una serie di «valori» umanistici e solidaristici all'esame epistemologicamente asettico delle caratteristiche differenziali fra il modo di produzione capitalistico e i modi di

produzione precapitalistici. A suo tempo il solito Nietzsche scrisse spiritosamente (*Frammenti Postumi*, 1881, II, 120): «Ho bisogno di tutta la mia bile per la scienza». Non ci può dunque essere scienza del capitalismo, uno degli oggetti esteticamente più disgustosi e moralmente più repellenti che esistano, senza una certa dose salutare di bile. Nello stesso tempo, però, non si può pensare di sostituire la scienza con la bile, cioè con la produzione profetica di anatemi e di grida di sdegno contro il nuovo ordine mondiale capitalistico, che recentemente Jacques Derrida (per citare un nome insospettabile di fronte a cui i *media* si prosternano come i musulmani di fronte alla Mecca) ha definito «la società in cui, nella storia umana, mai così tanti uomini e donne sono stati asserviti, affamati o sterminati sulla terra». La scienza del modo di produzione capitalistico presuppone infatti, insieme ad una fisiologica produzione di bile, l'osservazione di un principio metodologico essenziale, che nel 1985 Louis Althusser ha così definito: *ne pas (se) raconter des histoires*. In buona lingua italiana: non raccontar(si) delle storie.

Questo principio, che gli scriventi ritengono altrettanto importante delle quattro regole del *Discorso sul Metodo* di Descartes, è in realtà un doppio imperativo, di cui bisogna esaminare accuratamente entrambi gli aspetti. In primo luogo, un marxista non deve raccontare delle storie agli altri, per non trasformarli in fideistici creduloni, e non deve farlo neppure quando gli altri glielo chiedono, mossi non dalla ricerca della verità, per dura che possa essere, ma dalla semplice ricerca della comunità, una comunità militante di identità e di appartenenza in grado di sostituire la perdita delle precedenti comunità precapitalistiche. In secondo luogo, e di conseguenza, un marxista non deve raccontarsi delle storie, raccontarle cioè a se stesso, per illudersi di essere «coerente» e sincero con le illusioni che ha seminato a piene mani all'esterno. L'effetto sinergico di questi due aspetti complementari è devastante non solo per il singolo studioso, ma per un'intera comunità di studiosi, nazionale o internazionale. A lungo i «marxisti» si sono raccontati delle storie, e hanno raccontato delle storie. Vi sono ovviamente ben precise ragioni storiche per tutto questo, al punto che sarebbe metodologicamente

possibile (e anzi relativamente facile) scrivere una *Ideologia marxista* (sulla falsariga della marxiana *Ideologia tedesca*), dedicata alla tragicomica vicenda secolare della produzione di illusioni (seguite necessariamente e fatalmente da delusioni), create sulla base di deformazioni, a volte caricaturali, della nozione marxiana di modo di produzione. In questa breve premessa, che ha il compito di segnalare i minimi comuni denominatori teorici e metodologici che hanno presieduto ai nostri due distinti contributi, ricorderemo soltanto un aspetto che può illuminare la modalità costitutiva di questo interminabile raccontar(si) delle storie: la volontà del teorico marxista e comunista di essere *a ogni costo* «di sinistra», cioè militante, costruttivo, «al servizio», diretto o indiretto, di un ceto politico.

La volontà di «essere di sinistra» ci è invece estranea. Ovviamente, questa non è ancora (ci mancherebbe!) una garanzia sufficiente per la correttezza e la pertinenza delle nostre proposte. Esse potrebbero essere tutte sbagliate, in tutto o in parte (anche se ovviamente non lo crediamo), ma ciò non cambierebbe nulla al problema di principio che stiamo ponendo. E questo problema sta in ciò, che riteniamo che *oggi* non abbia più senso parlare di «vera» e di «falsa» sinistra, o di «popolo di sinistra», buono, contrapposto ai «rappresentanti politici» della sinistra, cattivi, e via interminabilmente distinguendo, ma sia necessario rompere radicalmente con un insieme di comportamenti, snobismi, presunzioni, luoghi comuni, manie, ideologismi, eccetera, considerati di «sinistra». Gli autori di questi saggi si ritengono marxisti e comunisti, ma non più di sinistra. Essi non sono la «parte marxista» della sinistra, oppure l'estrema sinistra della sinistra. Consapevoli che gran parte dei loro lettori, se non tutti, si situano all'interno di una (piccola) fascia di persone che si considerano probabilmente tuttora di «sinistra», e non volendo certamente ferire questi lettori (il nostro masochismo non giunge a questo punto!), riteniamo importante spiegarci bene, in modo che quanto andiamo dicendo non sembri inutilmente e stupidamente provocatorio, ma si intenda correttamente lo spirito e la lettera di quanto vogliamo significare. In proposito, faremo un esempio: quando negli anni Sessanta Malcolm X si rivolse ai neri

americani per far loro comprendere che era necessario lottare contro l'*establishment* bianco americano, rilevò che era assolutamente impossibile lottare contro qualcuno, quando si parla la sua lingua, si prega il suo Dio, si condividono i suoi giudizi sul mondo, e addirittura vediamo noi stessi con i suoi occhi.

Ebbene, questa è esattamente la situazione in cui si trova la «sinistra» oggi: essa parla oggi la lingua del cosmopolitismo del grande capitale finanziario multinazionale, ne condivide l'estetica e la filosofia, e soprattutto si definisce proprio nei termini con i quali il grande capitale finanziario la vede e la definisce (in breve: la sinistra è chi accetta il quadro capitalistico come un dato da cui realisticamente partire, ma è moralmente insoddisfatto di esso, e vuole perciò più solidarietà interclassistica al suo interno). Chi ritiene che il marxismo e il comunismo possano svilupparsi in questo momento storico all'interno di questo quadro, come ala «estrema» tollerata, racconta agli altri e si racconta delle storie. È necessaria perciò, ed è preliminare a qualunque altro dibattito teorico, una «scissione» radicale nei confronti di questo mondo.

Il termine di «scissione» potrà sembrare ad alcuni eccessivo, estremistico, settario, inopportuno. Non è così. In primo luogo, se vogliamo proprio cercare una *auctoritas* universalmente riconosciuta che lo legittima integralmente, questo termine, «spirito di scissione», è di Antonio Gramsci, ed è stato da lui usato nei confronti del mondo teorico e spirituale del vecchio socialismo. In Italia, paese delle sacralizzazioni religiose e delle beatificazioni controriformistiche, Gramsci è stato santificato e trasformato in un innocuo santino nazionalpopolare. Ebbene, le cose non stanno in questo modo. Così come chi si richiama a Gesù di Nazareth non può limitarsi a generiche espressioni pecoresche sul «sentirsi buoni», ma deve anche capire perché a suo tempo egli si era messo a frustare i mercanti nel tempio, analogamente chi ritiene che Gramsci sia stato un nume tutelare della «sinistra» deve svegliarsi, sia pure bruscamente, e prendere atto del fatto che egli propugnava invece un vero e proprio spirito di scissione nei confronti delle ammucchiate del suo tempo.

Vi è però una seconda ragione per cui questo libro può e deve

essere letto come un documento dello «spirito di scissione» gramsciano nei confronti del nichilismo intellettuale degli Ultimi Uomini e del dogmatismo incurabile degli Eremiti. L'Italia si trova oggi in una situazione storica particolare, che cercheremo di descrivere sommariamente in questo modo: caduta la Prima Repubblica, in un clima di manipolazione in cui la fine del compromesso keynesiano fu trasfigurata in un lavacro purificatore contro la corruzione (una «commedia dell'arte» su cui i posteri non cesseranno di ridere!), la «sinistra» si è candidata al «governo» della Seconda Repubblica, in un clima di illusioni e di mistificazioni incredibili; altrove (dall'ex-URSS di Gorbaciov alla Francia di Mitterrand) vi è già una consolidata esperienza storica di massa su *che cosa* è oggi strutturalmente la sinistra; in Italia, paese delle illusioni e delle delusioni, questa esperienza di massa manca, e dovrà essere fatta; alla fine, il pericolo di un campo di rovine è purtroppo realistico.

Questo pericolo non può essere purtroppo evitato. Ad esso spinge il cosiddetto «spirito del tempo». Nel frattempo però si può già cominciare a fare qualcosa: opporsi radicalmente al presente, mettere le prime incerte basi per un pensiero del futuro, di un futuro che non è forse neppure molto lontano (anche se questo non è assolutamente determinabile). È stato questo lo spirito che ci ha guidati nello scrivere questi due brevi saggi.

MARXISMO E MODO DI PRODUZIONE CAPITALISTICO

di
Gianfranco La Grassa

I

Il fallimento della *transizione* al «socialismo»

1. La cosiddetta «caduta del muro», cioè il crollo, e l'implosione, del sistema sociale dei paesi dell'est europeo — quelli indicati, a partire da un certo periodo, come «socialismo reale» — ha rappresentato senza alcun dubbio una svolta storica. Tuttavia, miopi sono stati coloro che avevano inneggiato ad una nuova epoca di pace, libertà, democrazia, a livello planetario; e di questi sciocchi ce ne sono stati moltissimi anche a sinistra, o comunque in quella che ci si ostina a denominare tale. Quattro anni fa sembrava che ormai il capitalismo avesse vinto in modo definitivo, e che tale vittoria rappresentasse un decisivo progresso sulla via di una sorta di armonia universale.

Oggi nulla resta di tanto esaltato «rumore». Il capitalismo, nel suo più selvaggio sviluppo, nella sua più cieca, e accecante, ideologia del libero mercato, ha provocato tali guasti — che sarà assai duro riparare — da consentire la progressiva ripresa all'est di forze politiche non più certo comuniste, ma in ogni caso assai critiche nei confronti del capitalismo stesso. La vittoria di quest'ultimo è stata senz'altro totale, ha determinato anche nei paesi capitalistici più avanzati la pressoché completa sparizione di ogni reale opposizione pur interna al sistema, l'affermarsi al potere di ceti particolarmente reazionari, che hanno smantellato persino il cosiddetto Stato sociale (o «del benessere») con una radicale redistribuzione del reddito verso gli strati superiori della società.

Non sarà per nulla facile la ripresa di un'autentica opposizione anticapitalistica, dovremo a lungo convivere con questa drastica svolta reazionaria. Le «ripresine», tante volte annunciate da economisti che sono fra i più squallidi servitori di questi nuovi regimi antipopolari, saranno nulla più che piccole boccate

d'ossigeno in una situazione di dura riduzione del tenore di vita dei già meno abbienti. Il chiacchierare a vanvera di *comunismo*, dell'*essere comunisti*, ecc. non farà quindi fare un passo avanti alla ripresa di un progetto di cambiamento, di trasformazione, della società capitalistica. Al di là della rabbia che non si può non provare nell'assistere allo sfoggio delle più brutali e scoperte manifestazioni del potere, dobbiamo cominciare a capire le radici di una sconfitta e, in particolare, in quale tipo di sistema sociale ci troviamo ad operare.

In realtà, sarebbe del tutto sbagliato assumere un semplice atteggiamento di soddisfazione, pur del tutto comprensibile, di fronte al fallimento del capitalismo nelle aree già a «socialismo reale». Innanzitutto, appare chiaro che i paesi rimasti ancora ufficialmente «socialisti» — e primo fra tutti la Cina — non hanno nulla a che vedere, e sarebbe ora di ammetterlo senza mezzi termini, con il socialismo e comunismo. Anzi, semmai, sembra abbiano trovato il modo di conciliare ricostituzione del capitalismo e dirigismo centrale (in grado di evitare lo sfacelo dei paesi est-europei), con notevoli successi in campo economico, della cui durata non si può però essere del tutto sicuri; ed anche se lo si fosse, ripeto che non si tratterebbe per nulla di successi del socialimo, bensì di una rinnovata forma di «decollo» capitalistico.

In secondo luogo, nei paesi europei del *fu* socialismo reale non è realistica, quanto meno per un lungo periodo di tempo, l'ipotesi di un ritorno al potere di forze che ritentino la transizione al socialismo; è già tanto che siano finiti gli ingenui entusiasmi per una forma di capitalismo tanto reazionaria quanto rozza e «infantile», che si sforza pervicacemente di ridurre le già deprecabili condizioni di vita delle classi subordinate per favorire un'accumulazione capitalistica pensata con i raffinati, quanto insipienti e asettici, modelli delle scuole economiche inglesi e americane (tanto alla moda anche nel nostro paese). Sarebbe perciò un gravissimo errore rimemorare malinconicamente i paesi «socialisti» come si trattasse di un *mondo perduto*, e che si è perso per tradimenti o errori semplicemente ascrivibili alla storia, ai percorsi, di singoli individui o anche di singoli organismi politici. Malgrado tutto, non dobbiamo affatto essere scon-

tenti della «caduta del muro»; anzi, magari essa fosse potuta avvenire assai prima, perché oggi ci troveremmo in una situazione decisamente migliore.

2. Si è ancor oggi fondamentalmente in debito di una più esauriente spiegazione del fallimento storico del «socialismo reale». Credo sia difficile negare che, all'inizio, si è trattato di un movimento rivoluzionario di vasta ampiezza capace di dare, come si disse, «l'assalto al cielo». Subito dopo la rivoluzione d'ottobre erano piovute da certi settori del movimento operaio serie critiche per quella che si riteneva una prematura presa del potere in Russia. Non è possibile, in questa sede, ripercorrere le tappe di tali critiche, e delle risposte dei comunisti al proposito, ma sono comunque convinto della pochezza delle critiche in oggetto, pur se alcune potevano cogliere elementi di debolezza effettiva nella successiva opera di *costruzione* del socialismo (specie in un paese solo).

Più interessanti appaiono i tentativi di riflessione intorno ai limiti, prima, e alle degenerazioni poi, del reale processo di *transizione* seguito in modo particolare nel primo dei paesi postrivoluzionari, l'URSS. Tuttavia, alcune tesi mi appaiono oggi estremamente invecchiate; ad es. che si trattasse, in definitiva, di una sorta di reviviscenza, sia pure in forme moderne, del modo di produzione asiatico. Bene o male, oggi può essere tentato, anche se per il momento con scarso successo, un decollo di tipo capitalistico; e ciò sarebbe risultato impossibile se una serie di trasformazioni sociali e produttive, che nulla hanno a che vedere con il modo di produzione asiatico, non fossero comunque state attuate.

Anche le tesi relative all'instaurazione del *capitalismo di Stato* — nella sua forma più pura dell'intera società sottoposta al dominio globale, e globalmente pianificato, di un organo centralizzato in cui si sarebbe sintetizzato il potere della classe borghese ridotta a corpo unico, e unificato, di comando generale (in quanto rappresentante del *Capitale Totale*) — mi sembrano molto lontane dalla realtà. Credo che le ipotesi migliori, sulle quali ancor oggi può tornare utile riprendere un più avanzato lavorìo teorico, siano quelle che risalgono al dibattito tra autori marxisti

del calibro di Sweezy e Bettelheim.[1] Nella mia introduzione al libro indicato, credo di avere abbastanza efficacemente segnalato le caratteristiche precipue dell'analisi dei due autori. Qui mi limito a poche considerazioni.

Sweezy metteva in luce come nel capitalismo non sia possibile imporre il troppo stretto, soffocante, controllo del mercato, inteso quale luogo dello scambio generalizzato tra prodotti di unità imprenditoriali fra loro in concorrenza; e da questo punto di vista traeva allora la conclusione che il socialismo reale non era ancora tornato verso il capitalismo, e quest'ultimo non vi si sarebbe reinstallato fino a quando non fosse stata ripristinata l'indipendenza, anche proprietaria, delle unità produttive e non fosse ascesa al potere una nuova classe manageriale d'impresa. Bettelheim affinava il discorso sulla presunta pianificazione socialista e mostrava come essa soltanto celasse l'effettiva separatezza, quand'anche non ancora l'autonomia, delle diverse unità operative di tipo economico, comunque fra loro ia sotterranea ma aspra concorrenza sia pure attraverso la mediazione degli apparati politico-ideologici, in cui si era installata quella che veniva definita la nuova classe dominante, la *borghesia di Stato e di partito*. Bettelheim giungeva poi, negli ultimi scritti, alla conclusione — già sostenuta in passato da altri autori anche non marxisti — che la rivoluzione d'ottobre non aveva mai creato elementi di socialismo e che la *transizione* si era storicamente rivelata come una particolare via all'accumulazione originaria capitalistica di speciale intensità e accelerazione.

Bisogna ben dire che il «crollo del muro», con tutti i suoi successivi sviluppi — anche nei paesi ancor oggi ufficialmente «socialisti» — ha reso l'interpretazione di questo fallimento storico ancor più ingarbugliata di prima; sarà necessario al proposito un lungo periodo si seria riflessione, che per il momento non sembra affatto all'inizio, neppure da parte di chi pretenderebbe

1. Per una sintesi del dibattito in oggetto si veda lo scambio di lettere tra questi autori raccolto ne *Il socialismo irrealizzato*, Editori Riuniti 1992. Importantissima è poi l'opera complessiva di Bettelheim, *Les luttes de classes en URSS*, Maspero-Seuil (opera in tre volumi di cui il terzo in due tomi), di cui sono stati tradotti in italiano soltanto due volumi dalla Etas libri, in una edizione ormai introvabile.

di rifondare una prospettiva di ripresa della lotta per il socialismo e comunismo. In questo momento siamo molto al di sotto delle analisi del marxismo critico di 15, 20 e più anni fa, soprattutto di quello di orientamento althusseriano. D'altra parte, ciò non può troppo sorprendere ove si pensi che detto marxismo è stato apertamente boicottato, ridotto al silenzio dai grandi partiti comunisti di massa (anche occidentali) di allora, e che la minestra offerta per tanti anni ai militanti di base è stata quella del socialismo *vero*, soltanto un po' burocratizzato, un po' totalitario e non «democratico» (del tipo della democrazia vigente nel capitalismo!), in fase di rallentamento, di «esaurimento della spinta propulsiva»; e altre idiozie consimili dalle quali la sedicente sinistra non sembra essersi mai decisamente risollevata. Tale incapacità di giudizio intorno al fallimento della costruzione socialistica è elemento non ultimo della sensazione che si ha dell'ormai sopravvenuta morte clinica della sinistra, con encefalogramma piatto.[2]

3. Ho già sostenuto più volte, e ne resto convinto, che la miserevole fine della «costruzione del socialismo» deve oggi condurre soprattutto al ripensamento del carattere capitalistico dell'epoca attuale, delle sue trasformazioni, delle possibili direttrici di sviluppo.[3] Non a caso, la riflessione critica intorno al «socialismo reale» condotta da una minoranza dei marxisti italiani [4] si è incentrata a lungo, sulla scia degli studi di Bettelheim e degli althusseriani, sulla considerazione della permanenza sostanziale del modo di produzione capitalistico non adeguatamente tra-

2. È difficile pronosticare per quanto ancora il corpo resterà in fase di rianimazione ad opera dei marchingegni del capitalismo moderno, che ha tutto l'interesse a tener il «morto vivente» in decomposizione il più a lungo possibile perché la sua putrefazione è quanto di più augurabile ci sia dal punto di vista della sua possibilità di continuare a fare e disfare in tutto il mondo con l'attuale prepotenza e arroganza irresponsabili.

3. A questo proposito, ricordo almeno, fra i molti, due miei ultimi scritti: *Il capitalismo lavorativo* (con M. Bonzio), Angeli 1990; e *Dal capitalismo al capitalismo* (titolo che si commenta da solo), Bibliotheca Roma 1993.

4. Si veda, ad es., La Grassa-Turchetto, *Dal capitalismo alla società di transizione*, Angeli 1978; La Grassa-Turchetto-Soldani, *Quale marxismo in crisi?*, Dedalo 1979; e altri volumi e articoli vari di tali autori negli anni immediatamente successivi.

sformato nei paesi dov'era avvenuta la rivoluzione proletaria, o sedicente tale.

L'idea cardine era quella dell'arresto della *transizione*, dopo alcuni preliminari successi soprattutto nella sfera delle cosiddette sovrastrutture politico-ideologiche, poi involutasi con il ritorno verso il capitalismo a causa dell'ascesa al potere di una nuova classe dominante favorita da gravi errori, e peggio, delle forze (già) rivoluzionarie. Errori che non dovevano essere semplicisticamente considerati la conseguenza di una sorta di illusione rivoluzionaria, o del carattere non proletario e non «democratico» del potere, ma erano anche, per non dire soprattutto, dovuti alla concezione tipica del marxismo degenerato in *economicismo*, che confondeva la proprietà statale con quella collettiva dei mezzi di produzione e sosteneva essere lo sviluppo accelerato delle forze produttive il fattore trainante principale della costruzione socialistica, dimenticando la questione decisiva della «rivoluzionarizzazione» dei rapporti sociali (di produzione).

Naturalmente si rivelava assai problematico individuare il periodo storico in cui si era prodotta l'inversione di tendenza e il ritorno verso il capitalismo, periodo che veniva via via retrodatato fino....al 1917. Una soluzione di «buon senso», e comunque importante dal punto di vista dello sviluppo del marxismo, era quella di abbandonare l'idea del *socialismo* quale tappa inferiore del comunismo. Nella tradizione marxista, in effetti, il socialismo era trattato quale autentico nuovo modo di produzione ormai stabilizzato e definitivo, sia pure con la sopravvivenza di alcune sovrastrutture e di regole di distribuzione del prodotto ancora legate all'ottica sostanzialmente borghese («a ciascuno secondo il suo lavoro»). L'althusserismo considerava invece il socialismo quale lunga fase di transizione tra capitalismo e comunismo (rifacendosi, per analogia, alla transizione dal feudalesimo al capitalismo),[5], in cui si sarebbe sviluppata l'accanita lotta tra vecchio e nuovo, tra introduzione rivoluzionaria di forme,

5. Si veda in particolare la brillante analisi di Balibar in *Lire le capital*, che risale al 1965.

pur embrionali, di comunismo e possibilità di ripresa del capitalismo, ecc.

Evidentemente, tale concezione si basava su alcuni elementi cruciali. Innanzitutto, la centralità del concetto di *modo di produzione*, tipicamente marxiano, in quanto strutturazione di forze produttive e rapporti di produzione, facendo però di questi ultimi e non delle prime il fattore propulsivo e più dinamico, quindi trainante. Inoltre, nel modo di produzione venivano ricomprese le cosiddette sovrastrutture, non più ricondotte perciò a modelli di derivazione causale meccanicistica da parte della base economica. Il modo di produzione era insomma una struttura complessa articolata a dominante, in cui per produzione si intendeva anche quella di rapporti sociali riguardati sotto l'aspetto politico-ideologico e non soltanto economico. Anzi, in determinate epoche storiche, i rapporti (strutturali) politico-ideologici potevano acquisire ruolo dominante, pur permanendo la (non ben definita) determinazione d'ultima istanza da parte dell'economico. La fase di transizione sarebbe potuta ben essere un periodo storico in cui avrebbe funzionato appunto tale tipo di dominanza.

Bisogna ricordare che nell'accezione leniniana la transizione ineriva alla particolare *formazione sociale* che si situava tra capitalismo e socialismo in quanto, come già detto, prima fase, quella «inferiore», del comunismo. Tale formazione sociale di transizione era pensata come coacervo, nemmeno particolarmente strutturato, di modi e forme produttivi diversi, in conflitto e interazione (estrinseca) fra loro. Per Lenin, inoltre, il concetto di formazione sociale connotava una realtà più concreta di quella individuata dalla teoria dei modi di produzione, poiché i rapporti di produzione caratteristici di ognuno d'essi venivano pensati solo quale scheletro, ossatura, della formazione sociale, scheletro che era poi necessario rivestire di sangue, nervi, carne, ecc.[6]

Con questo particolare approccio teorico, Lenin rendeva indubbiamente più flessibile la sua analisi, coniugando l'indagine

6. Mi riferisco evidentemente al ben noto scritto leniniano *Che cosa sono gli amici del popolo...*

«oggettiva» delle specifiche caratteristiche di determinate società e di determinate epoche — ad es. la Russia pre e postrivoluzionaria in quanto anello debole della catena imperialistica, in cui andavano addensandosi le contraddizioni del sistema mondiale capitalistico — e l'individuazione delle condizioni di possibilità relative alla costruzione del «soggetto» rivoluzionario dotato di progetto e capacità d'azione nella situazione data. È indubbio che il concetto di modo di produzione nell'accezione althusseriana sembra invece essere un complesso fortemente strutturato, dotato di dinamiche riproduttive d'insieme della propria specifica articolazione di istanze o sfere varie (economica, politica, ideologica, ecc.), in cui dunque l'azione del o dei soggetti è del tutto condizionata e astretta dalle necessità riproduttive globali in questione.

4. In realtà, sembra utile tornare all'originario concetto marxiano di modo di produzione. E riferendosi quest'ultimo alla «realtà» *sociale*, il termine produzione non può essere limitato al suo puro significato economico, e cosiddetto materiale, di artificio per porre in essere — e poi scambiare, distribuire, consumare — beni atti a soddisfare bisogni umani. Ci si deve riferire soprattutto alla contestuale produzione e riproduzione di storicamente specifiche forme dei rapporti sociali, nel cui ambito soltanto è possibile ottenere i beni in oggetto che vanno a soddisfare bisogni, anch'essi di carattere storico-sociale peculiare. Il primato, concettuale ma non solo, della *forma* dei rapporti va affermato decisamente. Il loro carattere precipuo può essere economico, se essi afferiscono fondamentalmente alla sfera della produzione, distribuzione, ecc., oppure politico-ideologico se riguardano la produzione di potere, di apparati necessari alla formazione di dati orientamenti culturali (in senso lato), ecc.

Altra questione decisiva della teoria marxiana delle forme sociali «storico-concrete», è che in ognuna d'esse vi è un *modo dominante* (e in questo senso determinante in ultima istanza) di produzione e riproduzione del rapporto sociale che illumina quella data società tutta, che attribuisce peso specifico particolare a tutti gli altri rapporti sociali, costituendoli in totalità inter-

namente strutturata appunto secondo quelle date modalità riproduttive. Il modo di produzione non è quindi una sorta di realtà considerata nella sua «astrazione» — da intendersi allora nel mero senso di schematizzazione, di tipizzazione ideale — che si rapporta senza soluzioni di continuità, ponendosi nel medesimo alveo spazio-temporale, alla maggiore concretezza e complessità di articolazione del concetto di formazione sociale; un po' come la mappa si rapporta al territorio rilevato.

D'altronde, il modo di produzione non sembra nemmeno essere struttura complessa, su cui discettare circa la sfera o livello dominante e/o quello determinante d'ultima istanza, con tutto un rigido gioco di spostamenti e aggiustamenti reciproci delle rispettive sfere, gioco di carattere piuttosto meccanicistico, anche se si tratta di meccanicismo più raffinato rispetto a quello della ben nota teoria dello sviluppo delle forze produttive in quanto motore della Storia. Il modo di produzione implica, come già detto, l'individuazione della modalità dominante di riproduzione del *rapporto sociale cruciale* che dà significato storico-peculiare a quella data società, la situa in un certo ambito spazio-temporale, pur non esaurendola in se stesso, pur non dando vita secondo derivazione causale a tutto l'insieme dei rapporti sociali di cui essa è costituita. Nella società moderna detta capitalistica, ad es., la modalità dominante, come vedremo, funziona entro il sistema del lavoro e il rapporto sociale decisivo che riproduce è quello della diseguaglianza reale, della dominazione-subordinazione, entro tale sistema.

In definitiva, il modo di produzione è *oggetto teorico* — che non è semplice rispecchiamento dell'oggetto reale di riferimento, una data formazione sociale — utile all'individuazione sia delle caratteristiche che connotano quest'ultima attribuendole unità, e dunque identità, auto(ri)produttiva «storicamente determinata», sia delle direttrici di sviluppo, ed eventuale trasformazione, dell'insieme societario. Tale oggetto teorico, perciò, è strumento di analisi scientifica delle diverse epoche storiche della società, e si mantiene al livello dell'indagine della stessa in quanto sistema complessivo, organizzato in parti fra loro strutturate e articolate in base a differenti forme di intreccio e con-

nessione reciproci che ne costituiscono l'intima unitarietà a livello globale.

Ad altro livello, invece, viene effettuata l'analisi di singole parti, soprattutto quando trattate quali soggetti *agenti* entro il sistema d'insieme secondo specifiche finalità e progetti. In tal caso, la singola parte va indagata *come se* il sistema si ponesse al *suo esterno* e diventasse oggetto della sua particolare azione, consapevolmente o inconsapevolamente finalizzata a determinati obiettivi di conservazione o trasformazione di se stessa e del sistema. Indubbiamente, le analisi del sistema e delle parti sono interdipendenti, ma esse esigono approcci e modalità differenziate, senza lineari consequenzialità in senso ascendente o discendente, dalle parti al tutto o viceversa.[7]

5. Posto il problema nei termini generali appena considerati, non vi è dubbio che la riflessione intorno al fallimento della prima ondata di *transizione* socialistica esigerà ricerche eseguite con metodologie differenti nei vari campi. Voler ridurre tutto, come spesso si propugna, alla ricerca storica, per di più spesso relativa a singole istanze o livelli della formazione sociale di transizione, impedisce ogni rigorosa comprensione delle più «profonde» forme dei rapporti che danno orientamento specifico alle dinamiche di detta formazione; certamente, però, l'individuazione di queste ultime — tramite costruzione di determinati oggetti teorici ipotetici — può solo servire a orientare ricerche più particolareggiate concernenti le varie istanze della società in transizione, la loro reciproca interazione, la direzione di sviluppo delle stesse e della società complessiva, il loro coadiuvarsi o intralciarsi nel processo di transizione, con sbocchi assai diversi della stessa nei differenti casi.

Che cosa si può dire in termini assai generali? Un giudizio sulla transizione, e il suo arresto e involuzione, è impossibile se non

7. Sarebbe, ad es., assurdo organizzare un'azione rivoluzionaria, in contesti storico-sociali assai specifici, semplicemente agitando la teoria dei modi di produzione. E tuttavia, se si vuole capire, nel suo insieme, quali sono le strutture e dinamiche sociali complessive in una data epoca dello sviluppo della società, è indispensabile servirsi, scientificamente, di detta teoria.

si parte dalla concezione che si ha della società, diciamo così, di partenza, cioè quella capitalistica. Per il marxismo della tradizione, il rapporto decisivo di tale società — che tutta la illumina, la innerva, dà senso storicamente determinato all'unità autoriproduttiva dell'insieme dei suoi variegati rapporti sociali — si costituisce mediante il processo di espropriazione, prima formale e poi reale, dei produttori rispetto ai mezzi di produzione. Detto rapporto cruciale è dunque quello tra classe proprietaria di questi mezzi e classe dei lavoratori privi d'essi e che vendono come merce la loro forza lavorativa (lavoro salariato). Poiché, con il processo di centralizzazione dei capitali, la classe espropriata tende ad essere costituita dalla pressoché intera società, mentre gli espropriatori (capitalisti) saranno infine ridotti ad un numero infimo di figure sociali sempre più parassitarie ed estranee agli effettivi processi produttivi, dal seno stesso della società capitalistica cresce oggettivamente sia il soggetto della trasformazione, e superamento, del capitalismo sia l'orientamento fondamentale che ad esso condurrà e che il soggetto deve solo sostenere con la sua azione rivoluzionaria.

Essendo il capitalismo formazione sociale mondiale, non era considerato necessario attendere che ogni sua parte fosse uniformemente sviluppata. La rivoluzione poteva ben anticipare il processo di sviluppo (centralizzato) del capitale; poteva cioè essere innescata [8] in parti del sistema mondiale non ancora giunti a piena «maturazione». Il primo passo avrebbe potuto in ogni caso essere visto come riappropriazione *formale* dei mezzi produttivi da parte dei produttori associati; ciò avrebbe significato l'espropriazione — tramite violenza rivoluzionaria — della classe formalmente proprietaria [9] e l'avocazione della proprietà ai

8. Nessuno dei «classici» del marxismo, nemmeno Lenin, sostenne però mai che potesse essere completata - che il socialismo, in quanto stadio inferiore del comunismo, potesse essere raggiunto - in un contesto di sviluppo capitalistico ancora «immaturo».

9. Se, quali «soggetti empirici», i proprietari erano anche dirigenti dei processi produttivi, la questione decisiva per la «costruzione del socialismo» sembrava essere solo l'annullamento del loro diritto (formale) di proprietà e la loro soggezione, in quanto dirigenti della produzione, agli obiettivi fissati dall'insieme dei produttori che si supponevano costituiti in classe dominante tramite la presa rivoluzionaria del potere (statale).

produttori tutti. Naturalmente la riappropriazione collettiva formale non può allora che essere pensata quale proprietà dello Stato, ritenuto però ormai organo di rappresentanza degli interessi generali dei produttori e garanzia rivoluzionaria contro ogni tentativo della vecchia classe proprietaria (a titolo privato) di riprendere il potere.

Pur ponendo in questo modo il problema della transizione, e della rivoluzione detta proletaria, resta comunque largamente irrisolta la questione della riappropriazione *reale* dei mezzi di produzione da parte dei produttori, cioè di che cosa possa significare il loro effettivo controllo *collettivo*, il loro modo di funzionamento per gli interessi sociali generali, e non per quelli di una parte soltanto della società. Il comunismo, cui si fa riferimento ultimo, non può evidentemente che essere una determinata forma di società e, quindi, dovrebbe essere caratterizzato da un particolare modo di produzione. Ho già rilevato che quest'ultimo concetto vuol in definitiva designare la modalità dominante di riproduzione del rapporto decisivo che contrassegna l'identità autoriproduttiva della società, che connette ad unità — pur senza esaurirli né ridurli a sé, senza annullarne le differenze e particolarità proprie — l'insieme variegato dei rapporti in ogni data «grande epoca» dello sviluppo societario.

Se il comunismo non è pura aspirazione etica, bisogno umano di giustizia ed eguaglianza, ecc., dovrebbe essere pensata la modalità dominante della riproduzione del rapporto cruciale d'esso, di quel rapporto in grado di assicurare la fondamentale connessione sociale — l'unità dei rapporti differenziati — in condizioni di mantenimento della proprietà *realmente* collettiva dei mezzi di produzione. Bisogna ben dire che tale problema non è stato, non dico risolto, ma mi sembra nemmeno posto dalle rivoluzioni proletarie di questo secolo, dalle forze dirigenti di queste ultime. In definitiva, tutto si è risolto nel propugnare sviluppi produttivi accelerati; il tema della trasformazione dei rapporti sociali — e dei rapporti di potere tra i raggruppamenti sociali — è stato trattato con superficialità e schematismi sconfortanti, causa non ultima della desolante situazione teorica e pratica in cui versa la sedicente sinistra comunista in tutto il mondo.

Se il problema sia risolvibile, non lo so; e comunque questo mio testo non si prefigge questo compito, poiché sarebbe veramente presuntuoso che lo facessi nell'attuale confusa fase storica, e con così pochi mezzi a disposizione. Porre il problema, anche se per il momento secondo linee molto rudimentali, è però urgente. Per perseguire tale obiettivo è indispensabile riconsiderare, sia pure schematicamente, l'analisi del capitalismo; meglio detto, la ricostruzione di quell'oggetto teorico che è il *modo di produzione capitalistico.*

II

Il modo di produzione capitalistico nell'analisi «tradizionale»

1. Mi rendo conto che parlare di tradizione è del tutto generico. In realtà, non è facile individuare una linea interpretativa unica per quanto concerne i vari concetti della teoria marxiana della società capitalistica. Tuttavia, entro ampi limiti, credo esista la possibilità di dare le coordinate generali di una interpretazione sufficientemente unitaria e coerente.

Innanzitutto, è indubbio che Marx tratta essenzialmente del modo di produzione capitalistico, non del capitalismo o della società capitalistica; anche se bisogna pur ricordare che la maggior parte dei marxisti successivi non ha mantenuto lo stesso sobrio atteggiamento. Il modo di produzione non è una società, sia pure storicamente specifica, ma — come già rilevato — costituisce l'oggetto teorico, la «realtà» concettuale atta a pensare la «legge» fondamentale di (ri)produzione del rapporto decisivo che sottende l'articolazione e la dinamica del sistema più complessivo e fonda la connessione *organica* delle sue sfere o livelli particolari, fra loro differenziati e non derivati o derivabili l'uno dall'altro secondo sequenze lineari.

Il modo di produzione è dunque la *forma* della riproduzione di un dato organismo sociale per quanto riguarda il suo carattere più saliente; ogni modo di produzione possiede questo carattere *suo peculiare*, che lo differenzia da altre forme riproduttive (da altri modi di produzione) di altre organizzazioni societarie. Per quanto concerne in particolare il modo di produzione capitalistico, è allora necessario comprendere sia le condizioni di possibilità relative alla formazione del rapporto specificamente capitalistico sia le modalità formali della sua riproduzione.

2. Marx tratta dell'*accumulazione originaria del capitale* nel cap XXIV della sua massima opera, e dice esplicitamente che es-

sa va ricondotta, nella sua espressione più sostanziale, al processo di formazione del rapporto di produzione capitalistico, attraverso una serie di passaggi ben noti che possono essere differenti in diversi luoghi e in diversi tempi, ma che hanno caratteristiche *formali* unitarie, senza le quali la società non potrebbe definirsi capitalistica (in quanto retta da questo particolare modo di produzione). Il processo decisivo è quello relativo all'espropriazione dei produttori per quanto riguarda le condizioni oggettive della produzione, prima, e successivamente le stesse condizioni soggettive, cioè le particolari abilità e *savoir faire* nell'ambito dell'attività lavorativa considerata nel suo aspetto *concreto* di apprestamento di valori d'uso.

Il primo tipo di espropriazione conduce già alla subordinazione [1] del lavoro al capitale, ma si tratterebbe di subordinazione solo *formale*, nel senso di relativa alla forma della proprietà dei mezzi di produzione, che decide «in ultima analisi» del controllo degli stessi da parte della classe capitalistica. L'uso di tali mezzi è però in possesso dei lavoratori, e ciò rende indubbiamente ancora fragile la proprietà-controllo del capitale.[2] Si considera generalmente il passaggio dalla manifattura alla macchinofattura quale momento cruciale della definitiva espropriazione-subordinazione dei lavoratori, che troverebbe oggettivazione nel corpo materiale del sistema di macchine.

Sembra indubbio che con il passaggio in questione venga a mutare, anzi ad essere invertita, la relazione tra «soggetto» lavoratore e mezzo di lavoro; tuttavia quest'ottica è ancora tributaria della concezione che vede in relazione estrinseca i due termini — quello detto soggettivo e quello indicato come oggettivo — del processo lavorativo. In realtà, quello che più conta è come la

1. So bene che Marx parla di sussunzione, ma non credo necessario in questa sede entrare in sottili disquisizioni terminologiche, anche se capisco che esse implicano differenze concettuali. In questo contesto, che vuole spiegare come si forma nel capitalismo, la reale diseguaglianza tra i diversi «soggetti», sono convinto che il termine subordinazione (o sottomissione) non sia troppo improprio o ingannevole.

2. In una situazione del genere, è certo rudimentale la tecnica impiegata (che è ancora quella del modo di produzione precedente) ed è bassa la produttività del lavoro e quindi la possibilità di ottenere pluslavoro (plusvalore), in quanto base dei profitti capitalistici. Qui mi interessa tuttavia l'aspetto sociale decisivo della subordinazione e diseguaglianza, non l'aspetto più segnatamente economico della stessa.

capacità lavorativa del singolo (di *ogni singolo* lavoratore in via di subordinazione e diseguaglianza) viene a collocarsi entro l'ambito del sistema complessivo dell'attività che produce dati valori d'uso. La manifattura sviluppata, prima dell'introduzione delle macchine, era un organismo complesso; e Marx afferma, senz'altro giustamente, che gli uomini (lavoratori) costituivano i suoi organi elementari, mentre nell'industria questi ultimi sono rappresentati dalle macchine, di cui i lavoratori sono solo appendici, ne sorvegliano il funzionamento.

Tuttavia, in entrambi i casi, è chi possiede la scienza dell'insieme organico a saperlo usare per i propri fini; gli organi elementari — le parti della «totalità» — assumono funzione subordinata ed eterodiretta. Una volta che già nell'ultima fase della manifattura la scienza della direzione dell'insieme spetta ai funzionari del capitale, la subordinazione delle articolazioni elementari del sistema lavorativo è divenuta *reale* ed è ormai irreversibile. Le macchine — introdotte dopo che la divisione del lavoro nella manifattura aveva superato determinate soglie — rendono più visibile ed evidente tale processo di subordinazione (e diseguaglianza) reale, ne costituiscono l'ossatura, la struttura «fisica» generale, ma non ne rappresentano l'elemento più decisivo a meno che non si cada nel feticismo tecnologico, in una concezione ingenua di materialità. Altrettanto, e ancor più, *materiale* è la forma che relaziona le varie parti «elementari» dell'organismo complessivo secondo modalità tali (il *modo di produzione*) da assegnare loro funzione subordinata all'ormai indispensabile coordinamento d'insieme da parte della direzione capitalistica dei *sistemi* lavorativi. In questi ultimi si sviluppa così un processo che non può che riprodurre la forma relazionale, organizzativa, in questione; essa connota precisamente quello che Marx indicò come modo di produzione *specificamente* capitalistico, tipico del periodo della sottomissione reale del lavoro al capitale, dei metodi del plusvalore relativo, ecc.

Come le macchine rappresentano l'aspetto fisico della subordinazione reale, così i profitti capitalistici ne costituiscono il lato economico; entrambi sono la manifestazione più immediatamente visibile, e tuttavia anche più «ingenua», dell'organizza-

zione del (sotto)sistema lavorativo sociale, la cui forma relazionale (tutto-parti) regge e orienta il processo di (ri)produzione del rapporto capitalistico cruciale per l'unità d'esistenza della società basata sul modo di produzione capitalistico, del rapporto, cioè, che illumina (e garantisce) l'*intima connessione delle distinzioni*.

3. Può dunque essere pensata sia la genesi del modo di produzione (del rapporto) capitalistico sia il processo secondo cui quest'ultimo viene continuamente riprodotto, e su scala sempre più allargata come dice Marx. Genesi e riproduzione non concernono però un organismo del lavoro sociale complessivo perfettamente unificato e coerente in ogni sua singola parte. Il capitale complessivo si presenta frammentato in unità produttive separate, fra loro in concorrenza nel luogo economico denominato tradizionalmente mercato; da qui consegue la presentazione dei valori d'uso prodotti nella loro forma di merce e di valore, che è tuttavia, ancora una volta, l'aspetto visibile (e feticistico) delle forme relazionali secondo cui viene prodotto e riprodotto il rapporto specificamente capitalistico, fondato sulla subordinazione reale delle articolazioni elementari dei sistemi lavorativi ai centri degli stessi.

La frammentazione del capitale complessivo sociale potrebbe assai semplicemente, e semplicisticamente, essere spiegata facendo mero ricorso ai processi «storici» di formazione del capitalismo.[3] Se la via rivoluzionaria a tale forma di società è costituita dalla trasformazione delle botteghe artigiane — in via di allargamento dimensionale — in entità produttive autonome e separate (non più legate, cioè, da ordinamenti corporativi), si potrebbe pensare che con ciò si è già afferrato compiutamente il perché dell'esistenza delle varie imprese capitalistiche fra loro

3. Uso non a caso un'espressione assai più generica di quella, scientifica, di modo di produzione capitalistico, poiché la formazione di quest'ultimo non rinvia a semplici processi storico-concreti (lo sviluppo dei mercati, la dissoluzione degli ordinamenti corporativi dell'artigianato, la recinzione delle terre, ecc.), ma richiede essenzialmente l'attuazione di processi genetici di tipo concettuale, senza i quali non si può, per usare la terminologia marxiana, «riprodurre il concreto nel cammino del pensiero» (*Introduzione del '57*)

in concorrenza. Se si resta a questo livello, però, l'ottica dello sviluppo capitalistico ne viene distorta. Poiché la concorrenza implica l'espulsione dei più deboli e la conseguente progressiva centralizzazione dei capitali, ci si avvia fatalmente sulla via seguita poi da Kautsky e Hilferding (l'ultraimperialismo, il capitalismo organizzato) o da autori di ispirazione bordighista (il capitale totale, globalmente pianificato, concezione che influenzò profondamente anche quelle di Panzieri e delle varie correnti operaiste).

La storia di questi ultimi decenni — in particolare dopo la rimondializzazione del capitalismo a partire dal 1989 — ha ampiamente dimostrato la fallacia di simili previsioni, pur se ci si dovesse riferire a semplici tendenze. In realtà, è il modo di produzione capitalistico in quanto concetto, in quanto oggetto teoricamente costruito, e non la semplice «visibilità» empirica del capitalismo in una sua particolare fase «storico-concreta» di sviluppo, a spiegare l'impossibilità del coordinamento globale, della connessione perfettamente e coerentemente organicistica delle varie parti che costituiscono il capitale complessivo sociale, tenute insieme solo dai meccanismi implicanti la loro disunione, il loro conflitto.

La relazione mezzi-fini non viene istituita affatto tramite attenta disamina collettiva in grado di valutare i vari aspetti, quantitativi e qualitativi, degli obiettivi da conseguire; malgrado tante chiacchiere, la problematizzazione di questi ultimi, le loro varie sfaccettature e gli interessi diversi cui fanno capo non vengono presi più che tanto in considerazione, poiché l'assillo fondamentale è quello di risparmiare tempo (di lavoro) e di velocizzare, anche schematizzando drasticamente, le strategie orientate a detti obiettivi, valutati prevalentemente in senso quantitativo. L'interesse orientato alla quantità — di cui il profitto d'impresa è solo una faccia, quella più specificamente economica — spinge necessariamente alla crescente frammentazione dell'attività lavorativa ormai espletata da sistemi socio-produttivi complessi. I frammenti debbono essere disposti nello spazio e fra loro correlati secondo opportune forme d'interazione; e debbono essere coordinati nel tempo e dotati di certi orientamenti verso dati scopi.

Frammentazione e coordinamento soltanto estrinseco, interattivo — nella misura in cui il fine generale del tutto è la velocizzazione e il risparmio dei mezzi a disposizione, in particolare del tempo in quanto mero scorrimento di entità convenzionali numerate in successione, che costituisce una sorta di contenitore neutro e indifferente rispetto alle problematiche (qualitative) della vita sociale — esigono una certa disposizione delle parti del sistema lavorativo in cui gli elementi periferici dello stesso debbono subordinarsi al suo centro, perdendo via via nella subordinazione, per questo detta *reale*, ogni possibilità di comprensione del coordinamento d'insieme che resta appunto appannaggio del centro.[4]

Tuttavia, frammentazione e coordinamento non riguardano la presunta unità originaria del sistema lavorativo; essi spostano continuamente le correlazioni interne a quest'ultimo, modificano la disposizione spaziale delle parti e il coordinamento temporale della loro interazione. In questo processo, il sistema muta, si trasforma, si articola diversamente creando nuove parti, che rappresentano anche nuove funzioni, con nuove modalità operative, prima sconosciute. Il problema non è semplicemente costituito dalla tanto conclamata complessità crescente, bensì proprio dall'apertura, per salti discreti, a ulteriori strutturazioni del sistema d'insieme, in genere non prevedibili dato che non sono — o per lo meno non vi è nessun indizio che lo siano sempre e comunque — teleologicamente contenute, nemmeno in potenza, nelle strutturazioni precedenti. È quindi evidente che il centro del sistema, durante i salti in oggetto, viene rimesso in discussione, può «scentrarsi», frantumarsi in parti più elementari spinte verso la periferia, che esigono forme nuove di riarticolazione e coordinamento. Durante le fasi di transizione — interne al modo di produzione capitalistico — si verificano quindi feno-

4. Qualcuno potrebbe obiettare che sto indicando soprattutto quanto è successo nelle prime epoche dello sviluppo capitalistico, fino al taylorismo—fordismo. Considererò, in seguito, i cosiddetti nuovi modi di produrre, e cercherò di indicare come sia massima la confusione che fior di studiosi fanno tra banale «evidenza» empirica, sociologistica, e più profondi schemi concettuali che fondano le relazioni interconnettive in questi nuovi modi produttivi.

meni di scollamento, di sconnessione, di acuta riaccensione di conflitti sia tra centro e periferia del sistema lavorativo sia tra le vecchie e le nuove funzioni che emergono nella ristrutturazione dei centri, nella loro temporanea disarticolazione.

4. Insomma, la razionalità meramente strumentale (rispetto allo scopo), l'ossessione quantitativa, la più spinta frammentazione e minuta specializzazione dei compiti che ne deriva, comportano contemporaneamente la crescente perdita di conoscenza dell'insieme e la conseguente esigenza di una qualche connessione generale dello stesso. Si verificano allora due dinamiche contrastanti: da una parte, le articolazioni del complesso lavorativo, quanto più elementari, frammentate e spogliate di conoscenze esse sono, vengono spinte verso la periferia e subordinate al centro del sistema;[5] dall'altra parte, anche il centro non ha unicità di funzioni, è strutturato in istanze dotate di punti d'osservazione, e dunque prospettive, diverse sul sistema complessivo. E ogni punto d'osservazione — proprio perché *vede* il sistema conformato in un determinato modo a seconda della sua particolare ottica, e dà perciò maggiore o minore risalto a certe sue funzioni piuttosto che ad altre — tende a perseguire la connessione d'insieme in base a quest'ottica, entrando così in conflitto con le altre istanze centrali, con gli altri punti d'osservazione.

Il conflitto è dunque l'elemento permanente e dominante dell'organizzazione capitalistica del sistema lavorativo fondata sui principi della razionalità secondo lo scopo. La cooperazione, che necessariamente deve esistere come in ogni organismo pur sempre costituito da collettività di individui, ha funzione ausiliaria e subordinata. E poiché il conflitto retroagisce sulla frammentazione e specializzazione dei compiti, accrescendole ulteriormente, vi sono limiti oltre i quali la cooperazione, sia pure fondata in ogni caso sulla gerarchizzazione delle funzioni, non vede più la possibilità di conseguire risultati minimamente ap-

5. Sto usando delle metafore spaziali — di superficie (centro-periferia) e di volume (vertice direttivo e base subordinata) — che non debbono essere evidentemente intese in senso proprio.

prezzabili; al di là di detti limiti, non resta che affidarsi alle supposte virtù taumaturgiche di meccanismi presunti automatici che regolerebbero impersonalmente — e, chissà perché, virtuosamente — l'interazione complessiva delle varie parti dell'insieme. In realtà non esiste nessun automatismo e nessuna legge veramente impersonale e oggettiva, ma solo lo scatenamento dell'intersoggettività conflittuale, quella che viene denominata concorrenza e che ne è in realtà il semplice aspetto economico, il più superficiale. Lo spazio del puro conflitto generale (quello denominato mercato dall'economia) è esaltato dal sapere borghese quale luogo di composizione tra interesse individuale e interesse collettivo; in realtà, in esso si verifica solo la pura e semplice tendenza degli uni a prevalere sugli altri, poiché sono venute meno sia le possibilità mediatorie che la capacità dei centri di imporre un coordinamento d'insieme alle varie articolazioni elementari minutamente frammentate e specializzate.

Pur se l'argomento meriterebbe maggiore attenzione, voglio in estrema sintesi ricordare come da questo modo di costruzione (di produzione) del sistema capitalistico e dei suoi specifici rapporti sociali derivi tutto il formalismo, e cretinismo, giuridico del liberalismo, che vorrebbe conciliare l'inconciliabile, mettere regole perfettamente oggettive — e assolutamente astratte da ogni contesto sociale *realmente* capitalistico — al conflitto tra individui supposti in posizione di perfetta parità ed eguaglianza (di opportunità). Così pure appaiono fuori del mondo, nell'iperuranio, tutte le sottili disquisizioni sui linguaggi che dovrebbero consentire una comunicazione trasparente senza le ambiguità in cui si potrebbero annidare le pratiche dell'inganno, del dominio degli uni sugli altri, ecc. Il discorso sulla democrazia, ad es., assume un carattere del tutto fantasmagorico, esangue, staccato da ogni base sostanziale, ma sempre pronto, ove e quando occorra, ad essere sospeso e rimpolpato da «eccezioni» nei periodi in cui appare necessario un supplemento di forza dei centri per impedire la «disgregazione sociale», cioè il mancato funzionamento della dinamica che regge la riproduzione del rapporto specificamente capitalistico con il suo *contenuto* di diseguaglianza *reale*.

Secondo la tradizione, in definitiva, due sono le dinamiche del modo di produzione capitalistico. Innanzitutto, quella decisiva che riproduce in modo allargato la forma del rapporto sociale (di produzione) tra proprietà ed espropriazione. Dopo ogni ciclo produttivo i lavoratori si trovano sempre nella necessità di vendere come merce la loro forza lavoro, nel mentre il pluslavoro-plusvalore da essi erogato consente l'accumulazione di capitale, soprattutto come accrescimento delle attrezzature produttive e innovazione tecnologica; e, in subordine, anche come aumento dei lavoratori salariati. La seconda dinamica è quella relativa alla concorrenza tra imprese capitalistiche nel mercato.

5. La connessione dell'insieme si attua dunque tramite il conflitto. Da un certo punto di vista, è evidente che ogni impresa capitalistica deve comunque produrre dei valori d'uso sia per il consumo finale sia per il consumo produttivo delle altre imprese. Tuttavia, questo movimento si attua nello spazio del mercato dove il valore d'uso è mediato dal valore di scambio. Il mercato è però il luogo della connessione spontanea, casuale, fondata sul conflitto, in cui ogni capitalista tende ad estorcere ai lavoratori il massimo plusvalore, quale base del profitto, al fine di accrescere il proprio potere, la propria forza competitiva, a scapito degli altri. Nel mercato, e finché si resta a questo livello della connessione casuale tramite conflitto, il fine precipuo del capitale — *di ogni singolo capitale*, di ogni frazione del capitale complessivo sociale in aspra concorrenza con ogni altra — è il valore di scambio, più precisamente il plusvalore in quanto profitto. I bisogni degli altri «soggetti», lavoratori-consumatori e capitalisti-imprenditori, diventano soltanto mezzo di creazione e accumulazione di valore, che è l'aspetto economico della riproduzione allargata del rapporto capitalistico tra proprietà (sempre crescente) dei mezzi di produzione e lavoratori espropriati, venditori di merce forza lavoro.

Il sistema indubbiamente «si tiene», ma in situazione di permanente squilibrio, nella spontaneità e casualità del conflitto intercapitalistico.[6] Nel mentre il rapporto sociale specificamente

6. Naturalmente qui si innesta il problema della crisi, che tuttavia richiederebbe

capitalistico si riproduce, ogni porzione del capitale complessivo sociale va concentrandosi sempre più, nel senso dell'accumulazione del plusvalore e della «riproduzione allargata». Soprattutto, però, nella concorrenza parte delle imprese capitalistiche sparisce mentre le rimanenti accrescono le loro dimensioni; ed è in questo senso che Marx parla di centralizzazione dei capitali. Si verificherebbe così, ad un certo punto, un salto «strutturale», il passaggio al cosiddetto capitalismo monopolistico, al capitalismo delle imprese leaders giganti, veri «soli» attorniati da «pianeti» e «satelliti» di minori dimensioni.

Il problema del modo di produzione arrivato alla sua fase monopolistica è uno dei più spinosi nell'ambito del marxismo. Anche in questo caso sarò costretto ad una sintesi estrema, necessaria d'altronde per afferrare, ed eventualmente criticare, le linee essenziali della(e) interpretazione(i) marxista(e) del capitalismo monopolistico. Prima di passare, nel capitolo successivo, all'illustrazione schematica di tale interpretazione, è necessario ricordare alcune questioni preliminari che mi sembrano di notevole rilevanza.

Già alla fine dell'800, ma soprattutto in questo secolo, si è sviluppato impetuosamente il movimento operaio e si sono costituiti grandi partiti che intendevano rappresentarne gli interessi. Il 1917, poi, può essere considerato la data d'inizio dell'epoca delle rivoluzioni proletarie, o che almeno si sono a lungo supposte tali; e che intendevano essere tali. L'interesse teorico si è andato vieppiù saldando con il movimento pratico (politico) sia riformista che rivoluzionario. Questo processo ha avuto indubbi aspetti positivi, che è persino superfluo ricordare, ma ha anche comportato un certo indebolimento della teoria, uno schematismo e una buona dose di «ingenuità» nel pensare i rapporti tra teoria e prassi.

una trattazione a parte; anche perché, nel marxismo non si è mai veramente distinta la vera e propria crisi, implicante la trasformazione e transizione di fase interna al capitalismo, dal ciclo economico che si intreccia con la prima ma non va con essa confuso o identificato. In ogni caso, in questo testo mi limito alla rilevazione delle tendenze fondamentali del modo di produzione capitalistico rinviando ad altra sede il discorso sulla crisi.

Il primo errore di fondo è stata la sostanziale accettazione della tesi del *rispecchiamento*, per cui si è confuso l'oggetto teorico con la realtà che esso avrebbe dovuto rappresentare fedelmente, sia pure nelle sue linee generali; e qui non posso che ricordare nuovamente l'idea leniniana secondo cui il marxiano modo di produzione capitalistico avrebbe rappresentato lo scheletro della moderna società. Così come è sempre di Lenin l'enfasi posta sulla famosa «analisi concreta della situazione concreta», che ha poi portato, negli epigoni, al più becero degli empirismi, all'incapacità di andare oltre la pura visibilità del fenomeno di superficie. La teoria marxista, diventata fra l'altro sempre più economicistica, rimaneva così invischiata negli aspetti *feticistici* della realtà capitalistica, che Marx aveva assai brillantemente individuati e criticati.

Ad un certo punto poi, il modo di produzione capitalistico — ove il marxismo ha continuato ad usare questa *espressione*, ormai però priva di un vero referente concettuale — è diventato *tout court* la società capitalistica, si è di fatto identificato, e dunque confuso, con essa. Invece di tentare di afferrare, innanzitutto, la modalità dominante di riproduzione del rapporto capitalistico cruciale, quello che *dà forma specifica* a detta società e consente di coglierne l'unità, l'interconnessione delle sue parti distinte, si è usato un metodo assolutamente eclettico di somma e giustapposizione di parti diverse, fra loro in interazione del tutto estrinseca e meccanicistica, nel cui ambito poi una o più parti — in genere quelle afferenti alla sfera economica intesa nel suo senso più stretto di produzione, distribuzione, ecc. di beni — vengono trattate come quelle dotate di maggior peso, quelle che contano di più e trasmettono i loro «ordini», i loro impulsi dominanti, alle altre parti.

Non sorprende allora che l'attuale critica dell'economicismo consista semplicemente, dimostrando così gravi carenze teoriche, nel rovesciare la frittata, nell'attribuire peso dominante alle istanze della politica o dell'ideologia, passando dall'empirismo economicistico, falsamente materialistico, all'empirismo apertamente idealistico, che raccatta alla rinfusa le più favolose sciocchezze formulate da ideologie intrise di spicciolo sociologi-

smo.[7] Nemmeno sorprende che si continui a blaterare dell'odierno, e logicamente «epocale», passaggio dalla produzione materiale a quella detta immateriale, ove si nota che non si è adeguatamente capito il rapporto tra forma e sostanza, tra potenza ed atto, in definitiva — se vogliamo riferirci, ma solo metaforicamente, alla fisica — tra «campi energetici» e «particelle materiali», e via dicendo.[8]

Ritornando ai marxisti seri, a quelli che comunque hanno dato impulso, in quest'ultimo secolo, a grandiosi rivolgimenti sociali, non vi è dubbio che il farsi pressante di compiti pratici abbia provocato effetti di sfrangiamento della più rigorosa analisi marxiana, di ambiguità teorica, di confusione tra i concetti e i loro referenti reali, ecc. Non ho certo la pretesa, e la presunzione, di poter mettere ordine laddove si è ormai prodotta una situazione teorica, oltre che pratica, estremamente ingarbugliata. Tuttavia, si può cominciare a dire alcune cose un po' meno confuse, e cercherò di dirle.

7. Ideologie che continuano poi a straparlare di «fine delle ideologie» quando sono soltanto indice della fine della capacità che il cervello umano solitamente possiede di pensare alcunché di minimamente sensato.

8. È bene rammentare che di queste sciocchezze parla la cosiddetta sinistra, poiché gli «agenti del capitale» sono in genere più concreti e sanno dove mettere le mani per produrre effettive conoscenze e possibilità d'intervento nel mondo reale (che è sempre stato «materiale» e «immateriale» nel contempo, se proprio si vuole parlare in termini così imprecisi). Quello che può sembrare strano — ma non lo è per motivi la cui spiegazione esula dai compiti di questo scritto — è che in questa società viene in genere favorito l'inserimento dei «sinistri» (in tutti i significati del termine) nei mass media, onde possano meglio rincretinire le «masse» con le loro piacevolezze «dematerializzate».

III

Il capitalismo monopolistico

1. In genere, gli ultimi tre decenni del secolo scorso vengono considerati il periodo in cui avviene la trasformazione del capitalismo concorrenziale in capitalismo monopolistico. La scuola neoclassica, che ancor oggi domina negli ambiti accademici, per molti decenni non prese in considerazione tale trasformazione, e trattò del monopolio come semplice eccezione. Del resto, anche in seguito, le forme non concorrenziali sono state analizzate sempre o come deviazioni dalla norma — il «virtuoso libero mercato» — o da autori in qualche misura eterodossi. Da questo punto di vista, il marxismo si è sempre mostrato assai più robusto e capace di individuare più realisticamente le trasformazioni del capitalismo, in particolare di quello novecentesco.

Come già ricordato, alla base dell'analisi marxista sta la predizione, scientifica, di Marx relativa al processo di centralizzazione del capitale (di cui la società per azioni fu uno dei principali *strumenti*). È però certo che tale processo fu considerato, dai marxisti, in modo piuttosto semplicistico e lineare, quasi dovesse condurre alla più completa monopolizzazione dell'economia capitalistica, tendenza questa di cui la concezione ultraimperialistica di Kautsky, o quella del capitalismo organizzato di Hilferding, sono solo l'espressione più esasperata, frutto di punti di vista rigidamente deterministici, poco articolati, dei fenomeni sociali. Alla fine del secolo si aperse non a caso il cosiddetto *Bernsteindebatte*, provocato appunto dal «revisionista» Bernstein che criticò, e giudicò ormai confutata, la tesi marxiana della centralizzazione monopolistica; egli si basava sull'indubbio sviluppo delle piccole e medie imprese che non venivano inglobate nelle grandi imprese, non davano vita a processi di fusione, ecc.

Le risposte dell'«ortodossia» furono di vario tipo, ed è diffici-

le sintetizzarle; ma credo si possano individuare, fondamentalmente, due tipi di repliche a Bernstein. Il primo si basava sulla considerazione delle piccole imprese quale realtà residuale, destinata infine a scomparire; e si tratta senza dubbio di obiezione assolutamente debole e dimostratasi ormai infondata. Più efficace, ed in parte ancor oggi non destituita di fondamento, è invece la tesi secondo cui le imprese di minori dimensioni erano diffuse in settori produttivi non trainanti, oppure si trattava di satelliti delle imprese di grandi dimensioni esplicanti nel mercato la funzione di leaders. Tuttavia, questa era soltanto una parte della verità; in effetti, il marxismo è stato sempre a disagio nella spiegazione della permanenza di settori assai diffusi di imprenditoria piccola e media.[1]

Come ricordato alla fine del capitolo precedente, una delle debolezze fondamentali del marxismo novecentesco — cioè proprio di quello relativo al capitalismo arrivato alla sua fase monopolistica — è rappresentata dall'abbandono del *concetto*, anche se non sempre della pura e semplice espressione letterale, di *modo di produzione capitalistico* inteso nel senso già più volte chiarito. Si è presunto di produrre un'indagine più attenta alla «realtà concreta», in ciò incorrendo, si potrebbe forse dire, nella whiteherdiana «fallacia della concretezza mal posta». E così si è parlato sempre più spesso di capitalismo o capitale monopolistico, si è accentuato il carattere determinante della sfera economica rispetto all'intero insieme di relazioni sociali, si è creduto di tenere nel giusto conto detto insieme solo accostando estrinsecamente le differenti sfere o istanze della società attuale e giocando sulla sua pretesa «complessità» crescente, mentre in realtà se ne impoveriva e oscurava la visione con l'eclettico accosta-

1. Lo stesso Lenin, nella sua polemica contro la tesi dell'ultraimperialismo (cioè della centralizzazione finale dei capitali nell'unico trust mondiale), tesi esattamente opposta a quella di Bernstein, dimostrò la carenza teorica del migliore marxismo. Egli, infatti, affermò che in teoria tale tesi era giustificata, ma che, in pratica, la centralizzazione si sviluppava in mezzo a tali contraddizioni e conflitti intercapitalistici che, prima ancora di realizzarsi, avrebbe infine provocato la rivoluzione proletaria. È del tutto evidente l'estrema debolezza di critiche del genere, soprattutto oggi che la rivoluzione proletaria è addirittura regredita, ma ciò non comporta minimamente l'affermarsi della tendenza generale alla completa monopolizzazione dell'economia.

mento, e ammasso informe, delle più svariate «realtà» parziali, conseguenza dell'incapacità di afferrare l'*intima connessione* delle parti in quanto effetto specifico della modalità dominante di riproduzione del rapporto sociale decisivo.

È certamente difficile riassumere le argomentazioni di svariati autori di tendenza marxista (o quasi) con riferimento al capitale monopolistico. Da un certo punto di vista varrebbe forse la pena di limitarsi alle posizioni di Lenin, il più geniale di questi autori, quello da cui a mio avviso si dovrebbe ripartire, sia pure per andare oltre il leninismo. Tuttavia, assumendo tale prospettiva, si rischierebbe di lasciare fuori dell'orizzonte troppe considerazioni importanti. È più conveniente cercare di individuare il vettore di composizione delle forze (in questo caso, delle diverse teorizzazioni); non si tratta perciò di indicare le posizioni specifiche di questo o quell'autore marxista, ma di afferrare lo sfondo generale delle varie argomentazioni, di quelle maggiormente significative.

E tuttavia, bisogna procedere secondo due punti di vista, due prospettive, da cui si guarda al complesso sociale capitalistico, che sono abbastanza differenziati all'interno del dibattito marxista. Da una parte, si è privilegiato l'aspetto della connessione, interattiva, tra le varie parti del sistema complessivo, ponendo a mio avviso in primo piano l'ambito della distribuzione e della circolazione. Dall'altra, si è sottoposta ad analisi la scomposizione dei processi produttivi — e dei ruoli sociali in essi inscritti — considerati però prevalentemente secondo l'ottica del singolo processo produttivo, in particolare del singolo processo di lavoro e dei movimenti che in esso vengono indotti dal dominio (o «comando», per usare un linguaggio ben noto, in voga fino a non troppo tempo fa) capitalistico; essendo naturalmente sottinteso che la scelta cade sul processo lavorativo che fa da guida, quello che meglio caratterizza una determinata fase di sviluppo del sistema capitalistico, e indica le sue direttrici dinamiche più significative, la sua strutturazione in raggruppamenti sociali contrapposti. Sempre tuttavia si osserva la singola parte, e se ne estrapolano delle tendenze considerate come le più generali e decisive dell'insieme societario in quella certa «epoca storica».

2. Salvo rare eccezioni, relative soprattutto al cosiddetto anarcosindacalismo, quasi tutta l'analisi marxista dei primi decenni del novecento si è incentrata sulla prima delle due prospettive sopra considerate. Il passaggio alla considerazione della società, o formazione sociale, capitalistica, invece che del modo di produzione, è indice della convinzione di poter «rispecchiare» teoricamente il complesso delle relazioni sociali, onde dedurre immediatamente dalla teoria la pratica politica del movimento operaio (e dei suoi partiti) con la conessa questione delle alleanze sociali necessarie ad isolare, e battere, il nemico principale, costituito appunto dalla grande borghesia proprietaria monopolistica.

Il passaggio al monopolio è visto innanzitutto come passaggio al dominio della frazione borghese proprietaria del capitale finanziario rispetto a quella imprenditoriale che controlla più direttamente, e con capacità tecniche e direzionali specifiche, il capitale produttivo (dell'industria, essenzialmente). Le connotazioni parassitarie e putrescenti del capitalismo monopolistico (l'*economia del rentier*, per dirla con Bucharin) vengono enfatizzate come segnale dell'ormai prossima fine di questo sistema sociale e dell'imminente rivoluzione proletaria generalizzata. La centralizzazione monopolistica è considerata, se non esclusivamente certo prevalentemente, come centralizzazione dei capitali monetari, come aumento delle dimensioni delle singole unità produttive, come creazione di imprese giganti nel loro senso più prettamente giuridico e finanziario. Si dà la massima importanza alla creazione delle holding, al complesso di legami, anche personali, fra grappoli di società per azioni, alla catena di queste ultime per cui, con il possesso di un pacchetto azionario relativamente piccolo, si possono controllare grandi quantità di capitale e numerose imprese nei più svariati settori.

La grande impresa monopolistica è considerata — questa è la tendenza largamente prevalente nel marxismo [2] — come fonda-

2. Sia comunque chiaro che le teorie liberali, la scuola neoclassica in economia, non dicono nulla di diverso. Tutta l'enfasi posta sulla necessità di leggi antitrust non è certo di parte marxista.

mentalmente negativa ai fini dello sviluppo delle forze produttive. Se per i neoclassici, le forme mono(oligo)polistiche — al contrario di quanto avverrebbe durante la fase della «virtuosa» (e del tutto presunta) libera concorrenza — impediscono il massimo soddisfacimento dei bisogni dei consumatori, e la più efficiente utilizzazione a tal fine delle risorse produttive, anche per i marxisti il monopolio implicherebbe fenomeni altamente negativi quali accordi e collusioni, spartizione dei mercati, aumento dei prezzi con conseguente redistribuzione del reddito a favore dei profitti, rallentamento dell'innovazione tecnologica e dunque del progresso delle forze produttive.[3] Il monopolio sarebbe insomma elemento frenante rispetto allo sviluppo.

Solo Lenin (e pochi altri), con il geniale intuito che lo contraddistingue, capisce che il passaggio al capitalismo monopolistico non contrasta con la concorrenza, bensì la porta a livelli più alti, più aspri e violenti, con l'intervento degli Stati e dei loro apparati militari, che prelude all'apertura del periodo di grandi guerre mondiali imperialistiche tra i «predoni capitalistici». Eppure anche Lenin, come già considerato, non contrasta in modo *teoricamente* adeguato le tendenze dominanti in campo marxista; anch'egli tratta la fase monopolistica come fondamentalmente parassitaria e putrescente, quale «ultima» fase, o «fase suprema», del capitalismo (che non significa affatto, troppo semplicemente, ultima in ordine di tempo). Se i contrasti tra i gruppi monopolistici sono assai forti, se si configurano come lotta anche militare per il controllo dei mercati mondiali, è perché il capitale, in questo suo stadio, ha ormai occupato tutti gli spazi mercantili e si trova nella necessità di redistribuirseli non potendo, *e non volendo*, più ampliarli a causa della sua *immanente* tendenza al freno delle innovazioni e dello sviluppo delle forze produttive sociali.[4]

3. Come corollario si sostiene allora la presenza di una controtendenza alla caduta tendenziale del saggio di profitto, supposta legge fondamentale da cui l'ortodossia marxista deduce il sorpassamento «storico» della forma capitalistica dei rapporti di produzione.
4. Solo uno studioso neoclassico, non ortodosso, come Schumpeter (si veda la sua *Teoria dello sviluppo economico*) comprende che i profitti monopolistici, per vari motivi che non posso qui analizzare, favoriscono ulteriori sviluppi tecnologici e produt-

3. Sintomatico è precisamente tutto il dibattito intorno alla crisi, o addirittura al crollo, del sistema capitalistico. Lasciamo pur perdere le tesi estreme di tipo crollista. In ogni caso, con l'eccezione di coloro, i revisionisti, che accettano via via l'idea della permanenza «eterna» del capitalismo, i marxisti sono generalmente convinti che quest'ultimo sia entrato in un'epoca di crisi generale; pensano, cioè, o al susseguirsi di fasi cicliche sempre più violente e acute o almeno ad una situazione di stagnazione generale, che determina disfacimento e putrefazione crescenti. Interessante è il volumetto di Kautsky del 1902 sulla *Teoria delle crisi*. L'analisi è piuttosto rozza ed elementare, ma sembra di leggere uno dei testi, certo più raffinati, di questo secondo dopoguerra, in particolare quelli di Sweezy[5] e autori consimili.

Con il passaggio alle grandi concentrazioni monopolistiche, e la supposta fine tendenziale della concorrenza o almeno delle sue manifestazioni di più accesa contesa per i mercati, sarebbero possibili accordi sostanziali per la spartizione degli stessi; il conflitto, più sottile e nascosto, si sposterebbe su elementi altri da quelli relativi ai prezzi e all'innovazione tecnologica, si indirizzerebbe verso il gonfiamento delle spese di vendita. Si verificherebbe, quindi, la crescita di settori dei «servizi» tendenzialmente improduttivi, sintomo dell'accresciuto parassitismo del capitale monopolistico. Si presume che non ci sarebbero più state crisi troppo gravi, che il ciclo avrebbe visto smussate le sue

tivi; anche se poi tale autore, in particolare in *Capitalismo, socialismo e democrazia*, considera egualmente il capitalismo della grande impresa quale fattore decisivo del progressivo attenuarsi della spinta all'innovazione, caratteristica precipua dell'imprenditore in quanto, fondamentalmente, singolo individuo; ma ciò a causa della crescente burocratizzazione di tale grande impresa (interessante è il fatto che, in questa burocratizzazione, Schumpeter veda il graduale avvicinamento dei due sistemi apparentemente contrapposti: capitalismo e socialismo). Ricordo che Max Weber, in modo a mio avviso ancor più perspicuo, non considera negativa la cosiddetta burocratizzazione della grande impresa, con ciò aprendo la strada a più congrue analisi degli apparati dirigenziali di quest'ultima (il *management*) e delle loro funzioni spesso nettamente innovative in termini tecnico-organizzativi.

5. Non a caso, quest'ultimo, nella sua *Teoria dello sviluppo capitalistico* del 1942, riprende con estremo favore le tesi di Kautsky sulle crisi e tenta di perfezionarle sulla base di una sostanziale concezione sottoconsumistica delle crisi stesse. Del resto anche nel più tardo *Capitale monopolistico* (1966), scritto assieme a Baran, le tesi relative alla stagnazione del capitalismo, nella sua attuale fase monopolistica, stanno in stretta correlazione con quelle dell'opera precedente.

punte più aguzze, sia verso l'alto che verso il basso. Quanto queste previsioni kautskiane siano state smentite dai decenni successivi (guerre mondiali, grande crisi del '29, ecc.) non ha alcun bisogno di essere sottolineato.

Significativa è poi la polemica dei marxisti nei confronti di Tugan-Baranowsky, che sosteneva la possibilità — almeno in linea di principio — dello sviluppo ininterrotto del capitalismo, pur in presenza dell'eventuale sottoconsumo delle masse lavoratrici (cioè di un salario *relativamente* basso rispetto al prodotto ottenuto). Anche i marxisti che non sostengono tesi sottoconsumistiche — ma piuttosto quelle relative alla crisi da sproporzione dei settori — rinfacciano a Tugan di trattare la produzione come processo a se stante, completamente slegato dal consumo, indipendente da esso. Per i marxisti tale assunzione è evidentemente assurda pur nell'ambito del capitalismo. Il problema non è però quello di considerare la produzione del tutto autonoma rispetto al consumo, perché così facendo si assume effettivamente una posizione troppo lontana dalla realtà. La polemica dei marxisti, tuttavia, sottintende qualcosa di abbastanza diverso. Le varie argomentazioni addotte contro Tugan, che lo si dica esplicitamente o meno, implicano una ben precisa visione della produzione, intesa nel suo senso più strettamente economico (e dunque banalmente economicistico), in quanto articolata su due livelli fra loro intrecciati in modo antagonistico.

Da una parte, la produzione avrebbe pur sempre come scopo il procacciamento delle cose indispensabili alla vita degli uomini in società; essa quindi sarebbe fondamentalmente indirizzata al valore d'uso dei beni prodotti: questo è l'aspetto essenziale, irriducibile, ed in qualche misura naturale, del fenomeno produttivo. Anche nel capitalismo, in definitiva, non si può non produrre ciò che serve al soddisfacimento dei bisogni degli uomini, i quali dunque — in quanto *soggetti* — si appropriano la natura, considerata *oggetto* del loro processo vitale; il fatto di vivere in questa o quella *forma* di società non muta questa relazione supposta fondamentale, primigenia, quindi *precedente* al discorso intorno alla *specificità storica* del *sistema delle relazioni tra uomini*. Dall'altra parte, però, il capitale è interessato solo al valo-

re di scambio, anzi alla parte d'esso che è plusvalore; il processo capitalistico sarebbe perciò, in qualche misura, innaturale, e per questo provocherebbe sofferenza e miseria delle masse lavoratrici.[6] Il rovesciamento del capitalismo è in ogni caso visto come il rovesciamento del rapporto di dominanza tra valore d'uso e valore di scambio e, di conseguenza, come il ristabilimento di una finalità più naturale, più consona alla vita umana. Il capitalismo sarebbe artificio, sarebbe distorsione dei bisogni essenziali degli uomini, ecc.

La considerazione del monopolio quale forma capitalistica che fa da freno allo sviluppo delle forze produttive, e impoverisce le masse *in relazione al potenziale* aumento della produzione, comporta una serie di conclusioni, divenute via via più esplicite in questo secondo dopoguerra, quando alcune correnti decisive del marxismo si fondono di fatto, magari surrettiziamente, con l'allora dominante keynesismo della teoria economica «ufficiale».[7] Questo freno allo sviluppo è riguardato da ottiche spesso contrastanti, ma che sono di fatto due facce della stessa medaglia.

4. I marx-keynesiani considerano la grande impresa capace di aumentare considerevolmente le sue capacità produttive; soprattutto il divario tra ricavi e costi (il surplus) cresce considerevolmente. In particolare, i profitti (dividendi distribuiti e, ancor più, riserve di bilancio, ammortamenti «gonfiati», e via dicendo) aumentano rispetto ai salari, pur se questi ultimi conoscono, nei paesi sviluppati (quelli capitalistici del «centro»), un *trend*

6. Ripeto che anche i marxisti, come ad es. Lenin, che non accettano le tesi del sottoconsumo quale causa decisiva delle crisi sostengono comunque questa concezione generale; per cui il sottoconsumo è pur sempre per essi concausa o causa secondaria, ma non inessenziale.

7. Va a questo punto sottolineato che Sweezy è autore decisivo per comprendere le modalità assunte dal marxismo degli ultimi decenni; è proprio autore che sta al crocevia di importanti diramazioni, evidentemente impossibili da seguire in tutte le loro svolte e giravolte. Come per capire la migliore filosofia marxista prodotta bisogna leggere Althusser, come per capire le migliori interpretazioni del fallimento del socialismo reale bisogna leggere Bettelheim, così per avere una comprensione non superficiale dei migliori esiti del marxismo in economia è necessario conoscere Sweezy; almeno per quanto concerne questo secondo dopoguerra, perché altrimenti va affermato con decisione che Rubin è il migliore economista marxista «ortodosso» in senso assoluto.

ascendente. Tuttavia, sarebbero gli sbocchi per questi profitti, gli investimenti produttivi, a mancare, specie a causa del basso ritmo di crescita della popolazione e perché si sono esaurite le occasioni di colossali investimenti come quelle che si erano avute all'epoca del grande sviluppo delle ferrovie, e poi nella fase aperta dall'invenzione del motore a scoppio, dalla produzione di automobili, ecc.

La controtendenza supposta decisiva per contrastare la tendenza ormai permanente alla stagnazione del sistema sarebbe stata, in senso prettamente keynesiano, quella relativa alle spese statali (in deficit di bilancio), che — reinterpretate da certo marxismo — vedevano come molla principale l'espansione del settore militare e l'endemico diffondersi di guerre locali alla periferia dell'impero, quello controllato dal mondo capitalistico sviluppato, con la posizione allora centrale e dominante assunta dagli USA; guerre locali combattute direttamente contro le forze di liberazione nazionale nei paesi del terzo mondo, ma che di fatto vedevano il confronto, indiretto, tra i due «imperi», il secondo essendo costituito dal sedicente «socialismo reale».

Le correnti marxiste non keynesiane (penso, ad es. a Mattick e ad autori che sostenevano posizioni differenziate ma abbastanza simili) affermavano tesi che, a mio avviso, sono contrarie ma simmetriche rispetto alle precedenti. In realtà, l'accentuarsi della centralizzazione monopolistica, la sua supposta incapacità di alimentare una nuova forte ondata di sviluppi produttivi, il suo sostanziale imputridimento e stagnazione, avrebbero promosso — anche secondo queste tesi — la crescita abnorme di settori di servizi improduttivi, legati alle vendite, alla concorrenza (sotterranea) di tipo oligopolistico, nel mentre sarebbero andati vieppiù restringendosi i settori produttivi (la famosa «base produttiva»), da cui il capitale estrae plusvalore. Quest'ultimo sarebbe stato insomma utilizzato in misura crescente in impieghi improduttivi, di spreco, e ciò avrebbe causato l'(auto)strangolamento dello sviluppo capitalistico, l'aumento delle tensioni sociali, ecc. La crescita delle spese improduttive, ben lungi dall'essere controtendenza rispetto alla stagnazione, ne sarebbe stata importante (con)causa.

Le due posizioni hanno comunque elementi comuni decisivi, che le situano in quella che Preve chiamerebbe solidarietà antitetico-polare. Innanzitutto, il monopolio significherebbe, di per sé, stagnazione, annuncio dell'impossibilità — ormai *irreversibilmente e permanentemente* sopravvenuta — dello sviluppo delle forze produttive entro il quadro dei rapporti di produzione capitalistici. Il capitalismo sarebbe quindi giunto al suo stadio «maturo» o «tardo», tutte espressioni che sottintendono la convinzione dell'ormai prossima fine del sistema. Inoltre, anche se non tutti i marxisti di queste correnti (keynesiana e non keynesiana) lo sostengono — alcuni anzi lo negano — se ne deve trarre per coerenza la conclusione che la vera, più decisiva, controtendenza alla stagnazione, e al conseguente impoverimento, almeno relativo, delle classi lavoratrici del centro, sarebbe costituita dallo sfruttamento (dall'estorsione di pluslavoro) delle masse «diseredate» dei paesi periferici.[8]

L'elemento decisivo — indice preciso dell'ormai avvenuto invecchiamento, della più completa sterilità conoscitiva del marxismo in queste sue versioni, oggi persino caricaturali — è dovuto all'incapacità di leggere dati fenomeni in quanto tipici di determinate congiunture, anche molto ampie ma pur sempre congiunture. Come alcuni marxisti hanno valutato la cultura, la filosofia, la scienza, di questo secolo secondo l'ottica della decadenza irreversibile della borghesia, e per ciò stesso del capitalismo, così l'economicismo marxista ha considerato il monopolio come lo stato preagonico del sistema, il sintomo della sua incapacità di rinnovarsi, di promuovere il progresso teconologico, di rispondere alle sfide del suo (presunto) avversario storico decisivo. Al massimo, si è molto spesso cambiato terreno proprio per quanto riguarda l'individuazione di questo avversario del

8. Questo processo può avvenire per scambio ineguale (Emmanuel), per imposizione direttamente politico-militare, o in altri modi ancora; sarebbe impossibile indicare tutte le varie posizioni fiorite al proposito, di cui si è alimentato il dibattito terzomondista, che ancor oggi, a mio avviso, non demorde, anche se si presenta ormai in chiave puramente miserabilista, cristianeggiante, senza più alcun sostegno di una teoria sensata purchessia.

capitale, inventandosi di volta in volta sempre nuovi «soggetti rivoluzionari» (sovrac)caricati della messianica attesa relativa all'affossamento del capitalismo.

Se tuttavia non si è voluto tener conto che certi fenomeni erano sostanzialmente legati a congiunture di minore o maggiore ampiezza, è perché si è abbandonato il terreno di Marx precisamente in riferimento a quell'*oggetto teorico* — vera chiave interpretativa della realtà cosiddetta empirica, fattuale — costituito dal *modo di produzione capitalistico*. La smania di «concretezza» (mal posta) ha prodotto sviste enormi; ma non ha purtroppo finito di produrle, perché i pochi marxisti (sedicenti ortodossi) rimasti sembrano proprio dei sopravvissuti, o dei «mostri» emersi dai miasmi di una «sinistra» ormai morta, ma ancora disgraziatamente non sepolta.[9]

Tutti i discorsi intorno allo sviluppo di settori improduttivi — sia che lo si considerasse, keynesianamente, come controtendenza alla stagnazione (dovuta evidentemente alla deficienza di domanda effettiva) o invece come motivo di esaurimento della fonte del plusvalore e dunque delle possibilità di (auto)valorizzazione del capitale — mancano completamente di ogni riferimento all'impostazione marxiana del concetto di produttività o meno del lavoro, che è connesso alla riproduzione o meno del rapporto cruciale di questa società: il rapporto di produzione capitalistico. Per Marx il capitale — che è un rapporto sociale! — non produce solo merce, non produce solo valore e plusvalore, ma produce e riproduce il rapporto di produzione capitalistico; è questa produzione del rapporto sociale — quello che «colora», «illumina», dà particolare «peso specifico», «decide del rango e dell'influenza degli altri rapporti sociali» — a supportare la produzione di merci e di valore e plusvalore. Nessuna produzione cosiddetta materiale è possibile senza l'effettiva, e più «reale», materialità della produzione del sistema di relazioni

9. Questo mio testo ha anche il significato di una dichiarazione definitiva di cessazione di ogni e qualsiasi forma di dialogo con marxisti del genere. Non si può continuare a far finta che bisogna unire tutte le forze possibili contro la reazione capitalistica. Si deve pur dire una buona volta che i cadaveri non servono all'«unità d'azione»; né in teoria né in pratica.

sociali, nel cui ambito soltanto gli uomini sono in grado di procacciarsi beni (valori d'uso) atti a soddisfare i loro bisogni, che rappresentano anch'essi un *sistema articolato* di bisogni dotati della «storicità» loro impressa da quello specifico sistema (organico) di relazioni sociali, di cui il rapporto capitalistico di produzione è il fulcro.

5. Si tratta adesso di affrontare quella che ho indicato come seconda prospettiva, quella relativa all'analisi del processo produttivo in quanto processo del lavoro che mette capo ai beni, ai valori d'uso, che poi si presentano, nel sistema capitalistico, nella forma, dominante, di merce e di valore.

Anche in questo caso, va distinta l'analisi della crescente, o supposta tale, divisione del lavoro e il problema della cooperazione, pur essa ritenuta crescente, nel sistema del lavoro sociale. Per quanto riguarda la prima, riteniamo valida, nella sostanza, l'analisi marxiana relativa allo sviluppo della manifattura e al passaggio alla macchinofattura («rivoluzione industriale»). La riteniamo valida dal punto di vista concettuale, e quindi più generale, indipendentemente dalle specifiche forme concrete assunte dalla divisione del lavoro, che vanno evidentemente analizzate nella loro determinatezza «storica». In particolare, la concezione marxiana è essenziale per comprendere la formazione dei ruoli nel sistema lavorativo, la loro *reale* diseguaglianza, la dipendenza di quest'ultima da regole «oggettive» legate al peculiare carattere capitalistico della razionalità applicata nell'ambito di detto sistema.

Diverso è però stato l'atteggiamento assunto da diverse correnti marxiste in anni anche recenti. C'è chi ha voluto vedere nel taylorismo-fordismo il reale compimento dell'*astrazione* del lavoro, della sua riduzione a lavoro generico privo di qualsiasi connotazione concreta, di cui sarebbe stato portatore il cosiddetto *operaio massa*. Di fronte alle ulteriori evoluzioni del processo di lavoro nell'epoca contemporanea, si è verificato un notevole sbandamento, si è affermato che vi erano altre funzioni del lavoro, ad es. quelle cognitive, che non erano state ancora sottratte al lavoro dei subordinati, e che adesso lo sarebbero

state in modo infine definitivo. Altro bell'esempio di concretezza mal posta, di spicciolo empirismo sociologistico scambiato per alta teoria, per astrazione scientifica.

Non esiste un lavoro *dato*, con un suo contenuto complessivo sempre eguale, che viene via via frammentato, scomposto, con riassorbimento (sussunzione) nel capitale delle sue qualità intellettuali e direttive nel mentre le funzioni di «minor pregio» (manuali, esecutive) restano appannaggio dei lavoratori dipendenti. Tale movimento indica, in linea generalissima, e perciò generica, l'andamento gerarchizzante della razionalità capitalistica intrinseca ad ogni dato settore del lavoro sociale.[10] Tuttavia, il sistema del lavoro complessivo sociale muta d'epoca in epoca, trasforma le relazioni interne tra i suoi vari settori, crea nuove funzioni prima inesistenti. Il sistema in questione subisce, gradualmente in determinati periodi e bruscamente in altri, continui spostamenti, radicali ristrutturazioni dell'insieme, che certamente aumentano anche la sua complessità, ma di cui è soprattutto importante considerare il mutamento qualitativo, l'*emergenza del nuovo*.

Non sussiste perciò quella che, nella sua pur sempre pregevole analisi, Braverman definiva la «degradazione del lavoro». Il lavoro è sistema che muta, si suddivide ma anche si ramifica in nuove direzioni con nuove specificazioni; si decentra e poi si riconcentra in nuove forme gerarchiche con formazione di nuove articolazioni, rigide o flessibili, di ruoli direttivi ed esecutivi (e, naturalmente, intermedi). Ogni epoca tende in genere ad interpretarsi come *ultima*, come inveramento delle precedenti; sia in senso ottimistico, come più alta e perfezionata fase dello sviluppo sociale (punto di vista delle classi dominanti), sia in senso pessimistico, come decadenza finale e preludio alla catastrofe o al passaggio ad una nuova forma di società più armoniosa, più

10. Con l'applicazione, quindi, del famoso principio di Babbage, secondo cui le funzioni di più alto livello sono assegnate ad un gruppo ristretto di ruoli direttivi (al vertice della piramide lavorativa) nel mentre, man mano che si scende la piramide gerarchica, si hanno funzioni connesse a ruoli, in numero progressivamente crescente, ricoperti da prestatori di forza lavoro sempre meno qualificata (meno «complessa») remunerati con salari corrispettivamente sempre più bassi.

giusta ed eguale, ecc. (punto di vista e desiderio delle classi subordinate). Quasi sempre ci si sbaglia; la «storia» — anche la storia particolare di una data formazione sociale — continua, nel bene o nel male, che si sia entusiasti o disgustati di tale forma di società, che la si difenda o la si combatta.

Dove però lo stesso Marx si è, a mio avviso, sbagliato — e l'ho detto spesso nei miei lavori degli ultimi dieci anni — è sul problema fondamentale della cooperazione nel processo di produzione in senso stretto, cioè nel processo lavorativo che si svolge nei vari settori del lavoro sociale complessivo. Con la centralizzazione del capitale, e il conseguente passaggio alla situazione oligopolistica, la proprietà dei mezzi di produzione (proprietà dei titoli che la esprimono) si scinde dal controllo reale degli stessi; detto in altre parole, proprietà e direzione delle imprese diventano funzioni distinte e autonome. Tali funzioni possono essere assunte dalle stesse persone, ma sempre più spesso diventano appannaggio di gruppi diversi: proprietari dei capitali (del pacchetto azionario di controllo) e staff manageriali.

Per Marx, i dirigenti facevano parte del «lavoratore collettivo produttivo», così come i vari quadri intermedi e i lavoratori subordinati di ogni livello fino «all'ultimo manovale». La proprietà veniva pensata come l'effettivo elemento capitalistico della produzione; ma essa si sarebbe posta progressivamente in posizione di estrinsecità rispetto al processo produttivo in senso stretto (il processo di lavoro che mette capo ai valori d'uso). La proprietà sarebbe così diventata sempre più parassitaria, il profitto sarebbe stato sempre più simile all'interesse. D'altra parte, la proprietà era considerata la vera causa della presentazione dei valori d'uso nella forma, dominante, del valore di scambio, perché sarebbero stati gli interessi proprietari a spezzare il processo della produzione sociale complessiva in tante unità separate tra loro in conflitto concorrenziale.

Nel *modo* della produzione, l'elemento dirigenziale, in quanto parte del processo di lavoro cooperativo, aveva interessi antagonistici rispetto alla proprietà; solo nel modo della distribuzione (del reddito) era allora possibile pensare ad un ceto dirigente contingentemente alleato della proprietà a causa del suo

status sociale dovuto alle alte remunerazioni, all'attenzione particolare che la proprietà gli avrebbe dedicato, ecc..[11] La separazione della funzione proprietaria da quella dirigenziale annunciava, anche per Marx, la soppressione del modo di produzione capitalistico pur ancora nell'ambito di tale modo di produzione, che viveva così la sua ultima fase di crescente contraddizione interna fino all'esplosione rivoluzionaria e alla soppressione della proprietà privata da parte dei produttori (cooperanti). Soppressione, del resto, resa facile dal parassitismo della classe proprietaria, dal suo opporsi allo sviluppo delle forze produttive che era invece lo scopo del «lavoratore collettivo»; di ogni lavoratore collettivo, che avrebbe così messo fine alla sua separatezza rispetto agli altri organismi simili, quindi alla lotta concorrenziale, quindi al mercato, in vista dei fini superiori di una società pienamente unificata con controllo collettivo dei mezzi produttivi e pianificazione della produzione — di semplici valori d'uso, a questo punto — per il massimo soddisfacimento dei bisogni di tutti i suoi membri.

6. Non c'è stato praticamente nessun filone marxista che non abbia pensato secondo l'ottica appena trattata, anche se vi sono state numerose versioni dello stesso problema. Ad es., con le tesi del capitalismo monopolistico di Stato, si è considerata infine raggiunta l'ultima soglia dello sviluppo capitalistico, in cui Stato e classe proprietaria monopolistica avrebbero conseguito una più o meno stretta identificazione, sarebbero di fatto stati un tutt'uno ormai pienamente estrinseco rispetto alla produzione e sfruttatore dell'intera società. Lo stesso «socialismo reale» veniva pensato, da alcuni marxisti critici, come capitalismo monopolistico di Stato, in cui la classe proprietaria, estranea al processo del lavoro (cooperativo) sociale complessivo, era considerata quale classe unificata nella (e dalla) proprietà statale dei

11. Il problema è praticamente lo stesso di quando, successivamente, fu sostenuta la tesi del formarsi, nei paesi capitalistici del centro, della cosiddetta aristocrazia operaia, che anch'essa era vista come il portato di una particolare forma della distribuzione del reddito a livello mondiale, tenuto quindi conto dello sfruttamento delle colonie da parte dei paesi imperialistici.

mezzi di produzione. Il conflitto interno a detta classe non avrebbe quindi più avuto carattere economico, ma solo politico-ideologico. Nella fase del capitalismo (monopolistico) di Stato — in ciò le tendenze althusseriane, ma anche le varie correnti «operaiste», sono state esemplari — l'economico avrebbe perso il suo carattere dominante, che sarebbe stato appunto assunto dalle istanze politiche e ideologiche. Lo «sfruttamento» capitalistico — detto più precisamente, l'ottenimento del profitto valorizzatore dei capitali d'impresa — veniva visto, specie dagli «operaisti», come frutto di puro esercizio di potere, sarebbe stato ottenuto con «la spada in pugno».[12]

In questo secondo dopoguerra, soprattutto nell'ambito dei partiti comunisti (di quelli socialdemocratici non val nemmeno più la pena di parlare da molti decenni a questa parte), sono andate sviluppandosi concezioni del tutto compromissorie con i poteri delle classi dominanti borghesi, concezioni di cui non si deve certamente rendere responsabile il «povero» Marx. Si pensi, ad es., alla politica delle alleanze promossa dal PCI togliattiano: quella tra classe lavoratrice e piccola borghesia imprenditrice, con il presunto aiuto dell'industria di Stato (in realtà di dimensioni monopolistiche) in funzione antimonopolio privato. Oppure si vedano le idiozie pidiessine (e scalfariane) sull'«alleanza tra produttori» — cioè tra operai e sedicenti imprenditori (intendendo in realtà parlare proprio della classe *proprietaria* monopolistica privata) — contro il parassitismo del «settore pubblico» (senza distinzioni di «classe», di ruolo e funzione sociale, di livello di reddito percepito, ecc.).

Marx, e quasi tutto il marxismo, non è stato così becero e rozzo. Tuttavia, le previsioni marxiane relativamente alla cooperazione crescente nel processo lavorativo pur con la sussistenza di diversi livelli gerarchici, all'estraneazione sostanziale della funzione proprietaria rispetto a detto processo lavorativo, al bloc-

12. Per dirla con Eugen Dühring, le cui tesi furono un importante, e giusto, obiettivo polemico per Engels (il cui *Antidühring* resta un testo marxista importante, anche se fuorviante). Dühring è autore non più nominato, ma in realtà molte sue idee sono ampiamente circolate all'interno di certo marxismo postsessantottesco, specie di matrice operaista.

co e putrescenza delle forze produttive quale effetto di tale estraneazione e del conseguente conflitto tra proprietà e dirigenza, ecc., sono a mio avviso state ampiamente smentite; e credo risentano di una cattiva considerazione delle caratteristiche più peculiari del modo di produzione capitalistico. Riprenderò comunque, nel quinto capitolo, i temi trattati nelle ultime pagine, sviluppandoli ulteriormente.

IV

Il «nuovo» capitalismo

1. Verso la fine degli anni '70 si può ben dire che il marxismo non ha più molto da dire. Naturalmente, vi sono ancora alcune analisi e singoli autori marxisti; è però assai carente il dibattito tra questi ultimi, e quasi non esistono vere e proprie correnti in possesso di programmi di ricerca ben identificabili condotti da gruppi magari ristretti, ma sufficientemente omogenei e in dialettica reciproca. Il marxismo tende a cristallizzarsi nell'ambito di piccole sette scarsamente intercomunicanti, o a dissolversi. Notevole è soprattutto la *débacle* teorica di una lunga serie di personaggi, nel '68 ultramarxisti, ultrarivoluzionari....e ultratutto; tanto ultra da diventare in breve tempo i più accaniti denigratori del marxismo, i neofiti di un liberalismo particolarmente modesto e privo di slanci innovatori.

In questa situazione, è difficile parlare di interpretazioni marxiste o «similmarxiste» del capitalismo degli ultimi vent'anni. È praticamente impossibile fare opera di sintesi delle varie concezioni, alcune sostenitrici dell'avvenuto superamento del capitalismo verso un non meglio identificato postcapitalismo (che, come tutti i post, non dice molto, anzi quasi niente), altre convinte del pieno ritorno del libero mercato, della libera iniziativa privata, magari della smithiana «mano invisibile», e via dicendo. Mi scuso quindi in anticipo con il lettore, perché dovrò compiere delle forzature interpretative ben più drastiche che nei precedenti capitoli.

Una delle trasformazioni del capitalismo di questi ultimi anni, che ha maggiormente colpito la fantasia sia degli apologeti che dei critici dell'attuale organizzazione societaria, è stata la cosiddetta rivoluzione microelettronica e informatica, considerata quale terza rivoluzione industriale, anche se alcuni vi hanno invece visto la fine del predominio dell'industria e l'avvento di una

società...., manco a dirlo, postindustriale. Non ho alcuna intenzione di lanciarmi in disquisizioni intorno alla vera o presunta rivoluzione, industriale o postindustriale che dir si voglia. Altre questioni mi sembrano interessanti.

Innanzitutto, autori ancora marxisti, ma anche alcuni ex o non marxisti, hanno parlato spesso di trasformazione del modo di produzione; e anche in tal caso poco importa se lo si è voluto considerare capitalistico o postcapitalistico. Si nota immediatamente che si ha qui a che fare con una nozione di modo di produzione che non è esattamente quella di Marx, poiché si fa precipuo riferimento alla tecnologia, e alla conseguente (ri)organizzazione del lavoro, inerente alle modalità della produzione dei beni in senso stretto, alle modalità dei processi lavorativi così come essi vengono esplicati nelle singole unità operative del sistema capitalistico (le «imprese» in senso lato), sia che queste ultime afferiscano fondamentalmente al settore detto industriale o invece a quello denominato, assai vagamente, terziario (o quaternario), ecc.

Marx parla certo anche del modo tecnologico di produrre, ma il suo concetto fondamentale è quello di modo *sociale* di produzione, che rinvia, come ricordato più volte, al rapporto sociale dominante in una certa forma di società storicamente specifica, e alle modalità particolari della sua riproduzione. La tecnologia ha importanza solo entro l'ambito delle dinamiche riproduttive di sistemi organizzativi del lavoro implicanti fasci di relazioni tra posizioni dominanti e dominate, di direzione e di esecuzione. Si è invece spesso enfatizzato proprio il ruolo delle nuove tecnologie in sé e per sé; si è visto, ad es., in esse l'elemento decisivo della competizione tra i due blocchi (capitalista e sedicente socialista) e della vittoria del primo sul secondo.

Il feticismo tecnologico è ancora peggiore di quello delle merci brillantemente tratteggiato da Marx ne *Il Capitale*. Oltre a tutto, si può cadere facilmente in due posizioni polarmente antitetiche e di fatto complementari. La tecnica permetterebbe di pensare l'automa meccanico complessivo, il compiuto realizzarsi del Capitale Totale, che tutto ingloba e subordina, vera deità automoventesi e perfettamente conchiusa in sé, alle cui leggi di au-

toriproduzione organica, armoniosa o conflittuale che sia, tutti i membri della società soggiacciono.[1] Oppure la tecnologia libererebbe gli esseri umani dai lavori più faticosi e di *routine*, li renderebbe più creativi, più liberi, in grado di riattingere alla loro, del tutto generica e indefinita, *essenza umana*, o almeno di intravvederne la realizzazione.[2]

2. Molte delle interpretazioni più grossolanamente apologetiche del neocapitalismo (o del postcapitalismo, a seconda dei casi) sono fiorite dopo il cosiddetto «crollo del muro» del 1989, ed hanno evidentemente risentito degli entusiasmi e delle ubriacature ideologiche che tale evento ha provocato. Come semplice esempio, basti pensare alla ripresa delle chiacchiere intorno all'importanza del «capitale umano»,[3] che appare un tantino offensiva verso tutti coloro che stanno perdendo il loro posto di lavoro. Anche se ciò sarà probabilmente temporaneo — della temporaneità del cicli del capitale — non vi è dubbio che l'uomo, soprattutto il lavoratore subordinato (ma oggi anche un buon numero di tecnici di livello medio-alto), vede pur sempre la sua vita, lavorativa e non, strettamente condizionata dalle necessità dell'accumulazione capitalistica. Sotto questo punto di vista, non c'è proprio nulla di nuovo, se non in senso talvolta peggiorativo.

L'interpretazione del capitalismo, dal punto di vista delle sue articolazioni interne, relative ai modi della sua distribuzione e circolazione, è del tutto opinabile, soprattutto se ci si riferisce alle poche analisi (quasi) marxiste rimaste oggi in campo. Ci so-

1. Molto spesso autori, anche già marxisti, arrivano alla conclusione che la Tecnica è il destino del mondo (occidentale), e della linea di sviluppo del suo pensiero, indipendentemente da ogni considerazione relativa alla forma *capitalistica* della società.
2. Naturalmente, è difficile capire se, per certi autori, tale essenza umana abbia mai avuto esistenza (originaria) in qualche tempo e luogo, se sia stata persa e si debba infine ritrovare; oppure se essa appartenga potenzialmente all'umanità e si sia giunti oggi infine alle soglie della sua più compiuta attualizzazione.
3. Per tutti si potrebbe vedere *L'entreprise à l'écoute* di Crozier, InterEditions Paris 1989. Non perché sia più significativo di altri, ma perché l'ideologia del capitale umano e della sua presunta importanza decisiva è particolarmente fastidiosa, ampollosa e saccente; per di più essa viene formulata con il condimento dei soliti annunci di svolta epocale, del nuovo millennio alle porte, ecc. Tutte cose in cui i francesi (si pensi ad es. a Edgar Morin e ai suoi consimili) sono «maestri» (*par la négative*).

no studi «ufficiali», concernenti soprattutto la teoria dell'impresa, l'economia industriale, ecc., interessanti certo, ma che esulano dall'analisi di questo testo; e, in ogni caso, non hanno più la pregnanza e robustezza delle teorizzazioni di anni fa intorno alla monopolizzazione del capitale, alla sua particolare gerarchizzazione a livello mondiale, e via dicendo. Tutte risentono, invece, dell'ideologia liberale dominante, che tende a semplicemente aggiornare schemi teorici assai limitati riferentisi al capitalismo di prevalente concorrenza, superato ormai da un pezzo. Più interessanti le indagini, compiute spesso da tendenze ancora marxisteggianti, che riguardano il cosiddetto nuovo modo di produzione: quello detto giapponese, il toyotismo od ohnismo, ecc.[4]

In questo campo si è fatto più netto l'impoverimento, già messo in luce, del concetto marxiano di modo di produzione capitalistico. Si parla esclusivamente di modi tecnologici ed organizzativi dei processi lavorativi, cui al massimo si aggiunge, come supplemento d'«anima» sociale, una sedicente «filosofia della produzione», cioè considerazioni varie, e molto sociologistiche, intorno ai caratteri precipui della cultura, della mentalità, dello spirito nazionale e di corpo, ecc. giapponesi. Alcuni autori vedono nel toyotismo l'approfondimento, e l'estremizzazione, dei caratteri peculiari del taylorismo e del fordismo, mentre altri lo ritengono invece completamente rivoluzionario rispetto alla precente organizzazione lavorativa. Nel contesto di questo mio sintetico scritto, rilevo la pressoché assoluta attenzione all'indagine su aspetti della produzione capitalistica riguardata nel suo aspetto di *tipizzazione* di quello che Marx indicava come *processo di produzione immediato*, che è di fatto il singolo processo di produzione, quello messo in opera dal singolo capitale, dalla singola unità operativa («impresa»); detto ancora più precisamente, dalla singola «fabbrica» intesa, in senso lato, quale spazio-tempo dell'organizzazione unitaria del flusso lavorativo mi-

4. Al proposito, uno dei testi più concisi e lucidi — va detto con aperto riconoscimento — mi sembra l'*Introduzione* di Marco Revelli a T. Ohno, *Lo spirito Toyota*, Einaudi 1993, cui farò spesso riferimento, anche se implicito.

rante a trasformare un dato insieme di input in un dato insieme di output.

Il nuovo modo di produrre, fondato su tecnologie elettroniche e dunque «flessibili», tenderebbe a radicalizzare il carattere integrato del processo di «fabbrica» perseguito, con le notevoli limitazioni dovute all'uso di tecnologie puramente meccaniche, dal fordismo; e a risparmiare lavoro eliminando i suoi «sprechi», non solo dal punto di vista del singolo lavoratore (come nel taylorismo) bensì da quello del *sistema* di «fabbrica». Tuttavia, il nuovo modo di produzione innoverebbe radicalmente rispetto al precedente su due punti decisivi: nel rapporto tra impresa e mercato e nel rapporto tra impresa e forza lavoro in essa impiegata. Ed è in queste analisi che si nota il massimo di empirismo sociologico immediatamente tradotto in teoria «generale»; si constata, quindi, la carenza di capacità concettuali *astrattive*.

Innanzitutto, sembra che nel rapporto tra unità produttive e mercato si torni verso l'analisi neoclassica del capitalismo di prevalente concorrenza. Nella teoria dell'oligopolio, anche l'«economica» tradizionale — incapace appunto di teorizzare a livelli adeguati di astrazione — era comunque giunta alla conclusione che la grande impresa non era passivamente dipendente dal (prezzo di) mercato, ma contribuiva attivamente alla sua formazione. Hall e Hitch, ad es., ancora molti anni fa, in base ad una ricerca empirica, avevano concluso che i (grandi) imprenditori (cioè gli staff manageriale dell'impresa oligopolistica) fissavano il prezzo sommando costi «primi», quote di ammortamento e utile «desiderato», cioè il profitto che, a seconda di determinate congiunture, gli imprenditori consideravano di possibile (e normale) conseguimento (teoria detta del «costo pieno»). Oggi, si sostiene, l'utile viene considerato quale differenza tra il prezzo di mercato e il costo di produzione che si tenta di ridurre al minimo possibile.

Saremmo cioè tornati alla situazione di libera concorrenza, in cui ogni singola impresa (della teoria neoclassica) deve attenersi al prezzo di mercato esistente in ogni dato momento, riguardato come mero dato del problema, riducendosi la sua attività a commisurare il proprio costo di produzione a tale dato. La General

Motors e la Ford, La Volkswagen, la Toyota e la Nissan, l'IBM e la Toshiba, ecc., dovrebbero insomma inchinarsi di fronte alle imposizioni della rinnovata «mano invisibile» mercantile e potrebbero solo ridurre i costi interni di produzione. E qui interverrebbe un ulteriore mutamento. La grande impresa del taylorismo-fordismo produceva per un mercato presunto illimitato e fondava la sua riduzione di costi sulle economie di scala legate alla produzione standardizzata di massa; quindi imponeva ai consumatori i suoi prodotti, appunto secondo pochi tipi di grande serie. Oggi, riscatenandosi la (libera) concorrenza, si rifà vivo il (neoclassico) primato del consumo, con la sua variegata struttura di esigenze e con i suoi, più o meno rapidi, mutamenti di gusto e di mode.

3. Il capitalismo odierno sarebbe quindi simile a quello dell'800, sia pure con alcune differenze. La grande impresa continua evidentemente a sussistere, ma deve sottomettersi alle esigenze, differenziate, del mercato (del consumo) e produrre perciò per piccoli lotti. In un certo senso, è come se essa riproducesse al suo interno la struttura di piccole imprese che, un tempo, assicurava la forte segmentazione del mercato, il suo fine reticolo a maglie strette. Tuttavia, tale segmentazione è sostanzialmente derivata dalla politica di mercato (la politica delle vendite) delle grandi imprese, non sembra per nulla connessa al presunto nuovo primato del consumo e delle sue esigenze. Nella situazione del modo di produzione capitalistico, arrivato alla sua fase monopolistica, la riproduzione del rapporto sociale dominante è retta dalla dinamica fortemente verticalizzata — più intensa e decisiva di quella puramente orizzontale[5] — che costituisce ampie fasce di funzioni e ruoli in gradini gerarchici differenti con distribuzione del reddito secondo livelli quantitativi molto diversi.

Nell'epoca (monopolistica) precedente, certe produzioni venivano differenziate nel tempo,[6] con iniziale produzione di tipi

5. Dinamiche che riconsidereremo meglio nel prossimo capitolo.
6. Si pensi, come esempio, alla pubblicazione di un libro, prima in edizione di lusso e poi in edizioni via via più popolari.

di un dato bene atti al consumo da parte dei «soggetti» a reddito più elevato, per poi arrivare alla produzione di altri tipi dello stesso bene in quantità maggiori per livelli di reddito via via più bassi. Oggi, senza dubbio, si manifesta la maggiore concorrenzialità tra imprese, che sono purtuttavia grandi unità produttive oligopolistiche capaci di «fare» il mercato, di imporre — tramite complesse politiche che sono di competizione, ma anche di collusione, con altre «consorelle» — la vendita dei loro prodotti, attraverso però il *sincronico* lancio di più tipi dello stesso bene (o beni comunque similari). L'aspetto empirico, di superficie, rinvia senza dubbio all'inasprirsi della competizione interimprenditoriale, ma anche a tale livello si riscontra la capacità delle grandi imprese di segmentare, senza sfasature temporali, il mercato secondo lotti di produzione più piccoli d'un tempo.

Può ben essere che le nuove tecnologie, più flessibili di quelle prevalentemente meccaniche, consentano di ottenere migliori risultati in questa segmentazione più sottile del mercato, ma bisogna anche, anzi soprattutto, rifarsi non tanto a presunti nuovi comportamenti e gusti (mutevoli) dei consumatori, bensì alla crescita di «ceti medi», differenziati quanto a reddito percepito, quale portato della dinamica — in specie verticale — della riproduzione dei rapporti sociali implicata dalla dominanza del modo di produzione capitalistico nella società attuale. E certamente bisogna rifarsi, nel contempo, alle diverse fasi di sviluppo del capitalismo mondiale, che vede alternarsi situazioni di predominio (monocentrico) di una certa area capitalistica a condizioni, come quelle attuali, di nuovo policentrismo con più aree in conflitto.

Non vi è dubbio comunque che per ogni singola impresa — pur sempre oligopolistica — l'ambiente è diventato turbolento e meno conosciuto (e conoscibile con sufficienti capacità di previsione). Innanzitutto, però, l'ambiente non è il mercato dei consumatori; non è certo la domanda di questi ad orientare l'offerta e quindi la produzione dei beni. L'ambiente di una data impresa è soprattutto quello costituito dalle altre imprese, in specie dalle consorelle oligopolistiche, che essa non considera solo nella veste di acquirenti dei propri prodotti (quando siano mezzi di

produzione), ma soprattutto in quella di apparati direzionali le cui decisioni strategiche competono con le proprie, e delle quali si deve non a caso tener conto secondo gli schemi, flessibili e probabilistici, della teoria dei giochi. In realtà, solo la visione distorta ed estremamente schematica del modo di produzione capitalistico, nella sua fase attuale, può far pensare che siamo passati dalla pianificazione della società da parte dell'impresa [7] all'introiezione in quest'ultima del disordine (e casualità di accadimenti) esistente nell'ambito sociale; che siamo passati dalla causalità lineare meccanicistica al probabilismo sistemico; dalla razionalità weberiana, interpretata semplicisticamente come rigido meccanismo di esaustiva integrazione tra parti analiticamente distinte, alla flessibile interrelazione tra sottosistemi dai contorni assai fluidi.

Già nel «vecchio» capitalismo monopolistico della prima parte del secolo, nel capitalismo della produzione di serie e del taylorismo-fordismo, la teoria dei sistemi era stata applicata da Talcott Parsons all'analisi della società (che era poi quella del capitalismo avanzato). Quest'ultima — ma la stessa cosa poteva dirsi della grande impresa oligopolistica, poiché la razionalità neoclassica non distingue mai veramente il tutto dalle sue singole parti — era pensata come costituita di tanti sottosistemi, tra i quali non vigeva rigida integrazione,[8] bensì coordinamento dotato di flessibilità e «gradi di libertà» (con riferimento quindi al probabilismo e non al determinismo causale). La società tuttavia — e così pure i suoi sottosistemi, ad es. le grandi imprese — era vista come un tutto organico, dotato di peculiare identità in base al suo processo autoriproduttivo. Ogni sistema era insomma dotato di specifica strutturazione interna, e dunque di una qualche «chiusura» rispetto all'ambiente con cui manteneva legami

7. Nei termini degli «operaisti» si tratterebbe della presunta estensione della pianificazione dalla fabbrica alla società, conclusione contro la quale ho già tante volte polemizzato molti anni fa.
8. Cioè secondo il modello dell'orologio; il riferimento fondamentale diventa, nella teoria sistemica, l'organismo di tipo biologico, e forse certi fenomeni della chimica (dei miscugli più che dei composti).

di tipo estrinseco, interattivo (ma sempre in senso biologico-organico e non fisico-meccanicistico).

4. Nella sociologia più moderna, con Luhmann ad es., la concezione sistemica si trasforma, in concomitanza certo con l'affermarsi della situazione policentrica cui si faceva sopra cenno, e con l'acuirsi della competizione intercapitalistica a livello mondiale così come entro i confini di ogni area capitalistica. L'ambiente è considerato ormai continuamente perturbato, e il punto di vista assunto è sostanzialmente quello del singolo sistema nei confronti dell'ambiente. In realtà, si tratta sempre di un determinato sottosistema che agisce entro il sistema sociale (od economico) complessivo, il quale però, non a caso, è messo sullo stesso piano di ogni altro sistema particolare; insomma, non esiste il tutto internamente strutturato, sistemicamente, secondo parti interconnesse, poiché non solo ogni parte, ma ogni livello (gerarchico) della totalità, è considerato per se stesso, in interazione con gli altri in quanto, di volta in volta (in base ai mutevoli punti di vista assunti), sistema nel suo ambiente (costituito da altri sistemi) o ambiente per altri sistemi. Non possono quindi essere supposti livelli più «profondi», sistemi di grado superiore formati da parti, cioè da sottosistemi di grado inferiore, il cui funzionamento diventa comprensibile solo conoscendo le (formulando ipotesi sulle) dinamiche di quelli di livello più alto.

In effetti, qui non si cerca più la spiegazione (il *perché*) del funzionamento del sistema, quel funzionamento che ne costituisce l'identità autoriproduttiva (questo era ancora, in fondo, l'interesse di Parsons); ci si limita, tutto sommato, al *come* agisce un determinato (singolo) sistema nei confronti degli altri visti come proprio ambiente. Si cerca cioè di analizzare le possibili *tecniche* (nel senso di procedure regolative) utilizzate da ogni dato sistema per «ridurre la complessità» di un ambiente turbolento, continuamente mutevole, instabile, fonte di pericoli, al quale ci si deve adattare assumendo comportamenti adeguati e, quindi, strutturazioni (non rigidamente determinate) a ciò confacenti. Tutto questo, lo ripeto, è sintomo del mutamento d'epoca, in senso policentrico; sintomo di accresciuta competizione inter-

capitalistica. Non c'entra però nulla il «novello» primato dei consumatori, la vecchia ideologia del mercato concorrenziale, alle cui ferree regole gli imprenditori dovrebbero piegarsi, potendo solo *agire* dal lato dei costi di produzione.[9] Manca qui la ricognizione delle differenze tra processo di lavoro (trasformazione di input in output) e processi di competizione nel mercato, con tutto ciò che questo comporta per la formazione, nelle diverse «imprese» concorrenti, di complicate strutture composte da organi di tipo strategico-decisionale, tecnico-direttivo (a vari livelli), subordinato-esecutivo, ecc..[10]

Sintomatico è anche il modo di considerare l'organizzazione interna d'impresa e il suo rapporto con la forza lavoro impiegata. In detta impresa, si passa dal rigido flusso unilineare del processo di lavoro svolto nella catena fordista all'attuale flusso reticolare, con punti di snodo situati lungo più direttrici di scorrimento fra loro collegate. Nella vecchia organizzazione erano possibili interruzioni, e conseguenti ingorghi, causati da guasti o da insubordinazione anche di piccoli gruppi di lavoratori; inoltre erano necessari, in dati punti della linea di scorrimento del prodotto in lavorazione, «polmoni» per stockaggio di materiali, ecc. Adesso, verrebbe assicurato, nelle «reti», uno scorrimento più fluido e continuo con l'assenza di «polmoni»; si otterrebbe, perciò, la diminuzione dei costi, connessa alla riduzione sia dei tempi morti causati da inconvenienti vari non prevedibili che degli accumuli di scorte. E non solo questi ultimi verrebbero tendenzialmente eliminati per quanto concerne i semilavorati in

9. Con il logico corollario neoclassico della migliore allocazione delle risorse che così si otterrebbe, assieme al più elevato grado di soddisfacimento dei bisogni dei consumatori. Va aggiunto che, per il neoclassico, la riduzione dei costi produttivi implica la migliore combinazione dei fattori produttivi e, quindi, l'uso di tecnologie adeguate alla scarsità relativa di detti fattori. Per il «marxista», schiavo comunque dell'ottica neoclassica, la riduzione si ottiene invece esclusivamente dal lato dello «sfruttamento» operaio, del massimo dispiegamento di dispotismo da parte del Capitale, oppure con l'introiezione nel lavoro subordinato del comando capitalistico e della sua filosofia produtiva autovalorizzante.

10. Manca poi la considerazione della competizione intercapitalistica che fa nascere organismi di tipo mercantile e finanziario in quanto realtà apparentemente interstiziali, ma che si autonomizzano e possono ergersi al di sopra degli altri organismi. Tutte questioni che saranno almeno accennate nel prossimo capitolo.

scorrimento nelle diverse fasi del processo, ma anche con riferimento ai prodotti finiti in magazzino vendite.

Su questo punto si verificherebbe, secondo certi autori, il maggiore rivoluzionamento del sistema lavorativo precedente.[11] In quest'ultimo, le informazioni procedevano dal centro verso la periferia, dalla direzione verso le diramazioni del lavoro esecutivo. Adesso tutto sarebbe rovesciato; si parte dagli ordini del cliente (il consumatore ancora una volta) e si risalirebbe, senza bisogno di accumulare scorte né di prodotti finiti né di semilavorati, verso il centro della direzione aziendale, passando per le varie fasi — da valle a monte — del processo lavorativo. In questa sequenza si verifica poi un'ulteriore «innovazione» radicale: ai lavoratori, anche esecutivi e subordinati, verrebbe consentito, anzi richiesto, di intervenire subito su eventuali difetti della produzione, interrompendo eventualmente il flusso processuale, mentre un tempo i difetti si cumulavano ed erano presi in considerazione solo nella fase finale.[12] Sarebbe così sollecitata la creatività del lavoratore, lo si coinvolgerebbe attivamente nel processo con tutte le sue qualità anche intellettuali,[13] mentre prima si preferiva l'esecutore obbediente e ottuso.

5. Sia chiaro che non intendo affatto svalutare le innovazioni apportate al processo di lavoro (in senso stretto). Non si tratta di pura mistificazione ideologica, bensì di mutamenti reali, che implicano effettive ristrutturazioni della forza lavoro ai vari livelli, e soprattutto di quella esecutiva (subordinata). Così pure, ben diverso rispetto al passato appare l'odierno tentativo di coinvolgimento nell'impresa di questa parte del lavoro salariato. Tuttavia, la descrizione pur sommaria che ho fatto delle varie «innovazioni» lascia capire che l'ambito d'esse è essenzialmente

11. Tanto che un autore già marxista (operaista) come Benjamin Coriat intitola il suo volume sull'ohnismo *Penser à l'envers* (Bourgois diteur 1991; ediz. italiana della Dedalo 1992), proprio per sottolineare come la nuova metodologia lavorativa rappresenti l'inversione della sequenza di «ordini»: da valle a monte e non il contrario come nel taylorismo-fordismo.
12. Da qui deriva tutta l'enfasi ben nota della *Qualità totale*
13. Un ulteriore motivo per sostenere l'importanza cruciale che avrebbe oggi assunto il «capitale uomo».

la «fabbrica», in quanto luogo del flusso lavorativo che trasforma dati input in dati output. L'«impresa» non è però la «fabbrica», è qualcosa di assai più complessamente strutturato. Anche se si preferisse esulare, secondo punti di vista prettamente neoclassici, dall'insieme del sistema lavorativo sociale — e dalle «energie dinamiche» che «scorrono» in esso e lo strutturano (problemi cui accennerò in seguito) — è comunque l'impresa e non la fabbrica la cellula decisiva di detto sistema complessivo.

Innanzitutto, attraverso i flussi lavorativi scorrono, in senso fra loro inverso, due diversi tipi di «informazioni» (termine neutro, asettico) del tutto dissimmetrici quanto a potere strutturante il sistema lavorativo; da valle a monte, cioè dalla periferia al centro, dalla base esecutiva al vertice direttivo, si muovono comunicazioni (dei subordinati verso i dominanti); in senso contrario passano ordini, comandi (più o meno tassativi, più o meno rigidi o invece disposti a concedere margini di discrezionalità verso il basso, ma sempre ordini di chi è gerarchicamente superiore). Ciò che oggi può essere diverso da ieri è appunto la maggiore discrezionalità lasciata agli organi periferici, la maggiore flessibilità della gerarchia; caratteri che non sono tipici di un'epoca soltanto, quella odierna, bensì — nelle loro grandi linee — delle fasi di tendenziale policentrismo capitalistico, di acuta competizione intercapitalistica, con affollamento di innovazioni (di processo come di prodotto), forte turbolenza dei mercati, ecc. Questi caratteri, nelle loro manifestazioni empiriche (certo da indagare), possono mutare di epoca in epoca a seconda dei metodi tecnico-organizzativi impiegati, delle forme dell'accumulazione, dei modi della distribuzione e circolazione, ecc. Tuttavia, vi sono aspetti generali — la maggiore o minore flessibilità delle gerarchie, la maggiore o minore discrezionalità degli organismi subordinati e/o periferici, e via dicendo — che si ripetono per ampi cicli dello sviluppo e della strutturazione complessiva, anche mondiale, del modo di produzione capitalistico.

Inoltre, è assurdo pensare che i clienti dell'impresa (i famosi consumatori) stiano in contatto quasi diretto con gli addetti esecutivi periferici dei processi lavorativi capitalistici. Sembra quasi che vi sia unilinearità di passaggio dal cliente (che ordina un

certo prodotto) al lavoratore periferico, ed esecutivo, della fabbrica e poi, su su, ai vari livelli della gerarchia del processo di lavoro. Il lavoratore subordinato sembra trasformato in «sensore» dell'impresa nei confronti del suo ambiente mercantile. L'impresa comunica invece con tale ambiente — attraversato e strutturato, in modo prevalente, dai flussi comunicativi costituiti dalle decisioni delle istanze (dominanti) strategiche delle imprese concorrenti — mediante ben altri sensori, costituiti dagli apparati di vendita con l'insieme delle regole che per essi vengono stabilite, nell'ambito della strutturazione imprenditoriale d'insieme, dagli organi delle decisioni strategiche. Ancora una volta, va semmai fatto riferimento alla maggiore o minore discrezionalità concessa a detti apparati in base alla particolare fase in cui si trova il sistema capitalistico e la sua intrinseca conflittualità.

La stessa cosa va detta per quanto concerne la strutturazione dell'impresa, costituita da complessi di apparati afferenti a sfere diverse (tecnica, amministrativa, mercantile, finanziaria, di «ricerca e sviluppo», ecc.), apparati anch'essi internamente strutturati; il tutto si articola in una serie di organismi posti su piani differenziati come tipo di funzioni e come ambito, maggiore o minore, di decisionalità (e, in genere, come livello gerarchico più o meno elevato). Il sistema imprenditoriale è perciò costituito dall'insieme di organismi e istanze tra cui intercorrono sia rapporti gerarchici (in verticale) sia relazioni in orizzontale connesse all'esistenza di complicati intrecci di contrappesi e mediazioni «mercantili». E anche in tal caso, deve essere distinto — quale distinzione di grado e non di natura — il mercato *esterno*, dove predomina l'aspetto della competizione tra «imprese» diverse, con il carattere subordinato dell'accordo e della collusione, dal mercato *interno* (all'impresa) dove tende a prevalere la composizione concordata dei conflitti tra organismi e apparati di differente tipo e livello gerarchico; conflitti sempre sussistenti, comunque, pur se in posizione secondaria.

Come si vede, pur prescindendo da un'adeguata concettualizzazione e limitandosi al puro descrittivismo empirico, l'impresa si presenta quale mondo estremamente complesso, strutturato

in ogni caso secondo determinate configurazioni di carattere anche gerarchico, che presentano tuttavia forme interrelazionali e flessibilità differenti in fasi diverse dello sviluppo del sistema capitalistico. L'analisi più astratta deve allora compiere un passo ulteriore: separare le posizioni strategico-decisionali da quelle solo tecnico-direttive. Schematizzando, le prime costituiscono il vertice dell'«impresa», le seconde il vertice della «fabbrica». Confondere i due tipi di posizioni (di vertice) è effetto e, nel contempo, causa della indistinzione tra fabbrica e impresa, con tutti gli appiattimenti semplicistici che si constatano chiaramente nelle analisi, anche di «sinistra», del cosiddetto modo di produzione giapponese.

6. Non si constata più, oggi, la robustezza dell'analisi, soprattutto di parte marxista, relativa sia alla fase del capitalismo monopolistico della prima parte del secolo sia a quella successiva alla seconda guerra mondiale; diciamo, grosso modo, sino alla metà degli anni '70. Tutte le considerazioni sviluppate intorno alle multinazionali sembrano appartenere proprio ad un'altra epoca. Fino a quando tali grandi concentrazioni monopolistiche erano di fatto dirette da capitale statunitense, la multinazionalizzazione era indagata con dovizia di particolari; oggi, che le cosiddette multi(o trans)nazionali appartengono di fatto ai diversi paesi (e aree) del capitalismo fra loro in competizione, quest'ultima è trattata come se si fosse tornati alla situazione della prevalente concorrenza. Anche i temi del sottosviluppo sono ormai da lungo tempo abbandonati, salvo che da parte di sparuti drappelli di terzomondisti le cui analisi, a mio avviso, sono sempre più povere e rarefatte.

La questione dell'imperialismo è considerata, anche presso molti ambienti di sedicente sinistra, argomento da «veteromarxisti». D'altra parte, bisogna ben dire che, negli ultimi decenni, l'imperialismo era diventato pressoché sinonimo di neocolonialismo, di politica (spesso militare) di potenza, ecc. Si era cioè completamente dimenticata l'impostazione leniniana che ne aveva messo in primo piano l'aspetto «strutturale» e non meramente politico-militare. L'espressione capitale finanziario ha perso il

suo specifico connotato (concettuale) di unione (meglio ancora, simbiosi) tra capitale bancario e industriale, per significare soltanto l'importanza e l'autonomia del capitale monetario. Da una parte, vengono prese in considerazione le operazioni produttive, le innovazioni tecniche (di prodotto o di processo), ecc.; dall'altra, i movimenti di capitali monetari. Tutta la necessità strutturale dell'intima connessione tra i due tipi di operazioni, implicata dalla configurazione propria del modo di produzione capitalistico, è completamente obliterata nell'analisi odierna, del resto per lo più condotta da autori non marxisti o *non più* marxisti (e oggi antimarxisti viscerali).

Bisogna poi ben dire che la presenza del cosiddetto «campo socialista» è stata fonte di grande confusione e difficoltà d'analisi. Tutta l'attenzione si era concentrata, nel bene e nel male, sulla sedicente competizione tra i «due mondi», come se da essa dipendessero le sorti del «socialismo». I critici, anche marxisti, di quest'ultimo hanno molto insistito sull'esistenza del «socialimperialismo», che poteva al massimo avere i caratteri del rapporto di dominanza-subordinazione (URSS dominante sugli altri paesi del suo blocco) di carattere esclusivamente politico-militare. Era possibile supporre che la fine del «socialismo reale» avrebbe semplificato, e chiarificato, la situazione. Così non è stato. Le carenze delle analisi relative al modo di produzione capitalistico pesano sull'interpretazione e comprensione della natura dei paesi «socialisti»; ma i limiti di tale interpretazione si riflettono a loro volta su quella relativa al modo di produzione capitalistico odierno, distorcendola soprattutto con riguardo all'articolazione di quest'ultimo a livello mondiale.

Il crollo del «socialismo» aveva acceso le speranze dei vecchi e nuovi apologeti del sistema capitalistico i quali, nell'apertura di quei mercati (rivelatasi poi solo potenziale), avevano prefigurato pressoché illimitati orizzonti di sviluppo. In realtà, tale apertura ha reso «più stretto» il mondo, rinvigorendo la competizione intercapitalistica; sembra che, tendenzialmente, si stia entrando in una nuova epoca di carattere policentrico, simile nei suoi tratti più generali a quella successiva al declino dell'Inghilterra come centro del mondo capitalistico. Per il momento, for-

tunatamente, la quinta caratteristica dell'imperialismo secondo Lenin (competizione per la divisione del mondo tra grandi potenze capitalistiche, con conseguente inizio d'un'epoca di grandi guerre mondiali) non ha modo di manifestarsi, dato che le vicende storiche dei «due campi contrapposti» (capitalismo e presunto socialismo) hanno avuto come risultato la sussistenza odierna di una sola grande potenza militare. Si è però ormai affermata pienamente, con il *relativo* declino della potenza economica USA, la quarta caratteristica: quella del conflitto tra grandi unioni capitalistiche monopolistiche per il dominio del mercato mondiale.

Lanciarsi nella formulazione di ipotesi concernenti la strutturazione mondiale del capitalismo sarebbe, in questo momento, abbastanza avventuroso; mancando l'adeguata riconsiderazione del concetto di modo di produzione capitalistico, le ipotesi in questione — che sarebbero relative ai modi della distribuzione e circolazione del capitale e dei suoi prodotti-merce (nonché valori espressi in segni monetari e simili) — sarebbero assai abborracciate ed imprecise. Tanto vale attenersi, intanto, alla ricognizione empirica della configurazione capitalistica mondiale — che gli organismi di ricerca del capitale sanno espletare con competenza — per ripensare, al giusto livello di astrazione, il cardine dell'indagine marxiana relativa alla società moderna costituito, come ricordato ormai più volte, dalla teoria del modo di produzione capitalistico.

V

Il modo di produzione «neo» capitalistico [1]

1. Come ricorda spesso Preve, Marx non usa generalmente l'espressione capitalismo, bensì quella di *modo (sociale) di produzione capitalistico*. La società moderna è un insieme complesso di relazioni intersoggettive, caratterizzato in modo del tutto specifico da quel particolare rapporto che viene definito capitalistico, e che nell'analisi marxiana vede in scena i due personaggi cruciali rappresentati dal proprietario (privato) dei mezzi di produzione e dall'espropriato degli stessi (ma liberato dai vincoli di dipendenza personale tipici delle formazioni sociali precedenti), che di conseguenza è semplice possessore e venditore di forza lavorativa nella forma di merce.

È a questo livello che bisogna riprendere l'analisi della società contemporanea. Se si sostiene che essa è postcapitalistica, o comunque non più compiutamente capitalistica, tale affermazione va dimostrata sul terreno del movimento riproduttivo del rapporto sociale decisivo della nostra epoca. Ad esempio, la sedicente smaterializzazione della produzione non soltanto è spesso, nelle sue più spinte enfatizzazioni, un'illusione di intellettuali decerebrati, ma non dice nulla circa il *modo* della produzione, non dice nulla del rapporto sociale che la sottende e la cui riproduzione rende possibile quella certa produzione di valori d'uso, materiali o meno che siano, nella forma del valore di scambio, nella *forma di merci*.

Se c'è qualcosa che il marxismo di questo secolo ha via via perso per strada, quand'anche ne parlasse, è precisamente il concetto di modo di produzione. Sono state compiute molte analisi, spesso importanti ed utilissime, ma sempre con l'occhio

1. Per il significato delle virgolette si veda la nota n. 19.

rivolto ai problemi della produzione in senso tecnico-organizzativo o a quelli della distribuzione e circolazione del capitale e dei suoi prodotti. Quando si è criticato l'economicismo caratteristico del marxismo dominante (in specie quello dei partiti comunisti), non si è trovato di meglio che capovolgere specularmente detto economicismo, formulando la teoria secondo cui la dominanza nella società spetterebbe al potere politico o a quello ideologico (Stato, mass media, ecc.).

Il radicale contrasto tra riformisti (revisionisti) e rivoluzionari è stato caratterizzato infatti, nella prima parte del secolo, dalla divergenza tra chi sosteneva il graduale sviluppo, con socializzazione crescente, delle forze produttive in quanto movimento tendente «oggettivamente» al socialismo e comunismo; e chi invece affermava la necessità della rottura rivoluzionaria dei rapporti della proprietà capitalistica (e quindi dello Stato che li difendeva), considerati semplice involucro delle forze produttive materiali in via di socializzazione, involucro che andava comunque lacerato violentemente. Negli ultimi decenni invece, in carattere con la supposta dominanza del politico-ideologico, si è fondamentalmente sviluppata la polemica tra chi propugnava, riformisticamente, la graduale democratizzazione del potere statale e culturale sottraendolo al dominio della borghesia, e chi si batteva per il rivoluzionario abbattimento di tale potere e, dunque, del cosiddetto Comando del Capitale.

Purtroppo, ancor oggi, nulla di nuovo si vede nell'ambito delle forze che pretenderebbero di essere «la sinistra» o, addirittura, di rifondare il comunismo. La «novità» è rappresentata dal mero eclettismo, dall'aggiunta di una verniciatura di nuove problematiche (ecologia, femminismo, sviluppo e sottosviluppo, ecc.) ad analisi prive di sbocchi, vecchie e stantìe, ripetitrici delle solite formule circa le contraddizioni «insanabili» insite nel rapporto tra capitale e lavoro, circa i mali e le sofferenze che il capitale impone alle masse diseredate, e altre affermazioni fatte, dai soliti «capi e capetti», al solo scopo di raccogliere voti e procurarsi comodi posti e prebende negli «apparati ideologici di Stato». Nessuna scorciatoia è ormai più possibile. Un movimento ultrasecolare si è concluso e, pur senza sentirsi spettatori (o,

ancor più demenzialmente, portatori) di alcuna svolta epocale, è indispensabile ricominciare da capo, ripartire dall'analisi del primo libro de *Il Capitale*, che potremmo definire, certo schematizzando, il libro del modo di produzione; solo successivamente si potrà tornare, con maggiore chiarezza ed efficacia, al secondo e al terzo libro dell'opera marxiana, all'indagine intorno alla riproduzione intersettoriale del capitale, al modo della sua circolazione e distribuzione, al cui livello va posta a mio avviso l'analisi dello Stato e delle forme politico-ideologiche.

2. Abbiamo visto che due sono stati i filoni fondamentali lungo i quali si è sviluppata l'analisi marxista dopo Marx. Innanzitutto — e questa è stata la corrente principale per molti decenni — si è seguito lo sviluppo del processo di centralizzazione del capitale, indagando il passaggio dalla libera concorrenza al monopolio, si è studiato il movimento del capitale nel suo articolarsi e nelle suddivisioni tra capitale industriale, bancario, commerciale, si è considerata la fondamentale unione (o meglio «simbiosi» secondo la felice espressione di Lenin) tra capitale industriale e bancario nella loro fase monopolistica, ecc. In secondo luogo — e si è trattato di uno sviluppo del marxismo importante soprattutto negli ultimi decenni — si sono affinati gli strumenti interpretativi con riguardo alle modificazioni tecniche ed organizzative dei processi lavorativi (taylorismo-fordismo, poi informatizzazione, ecc.). Si è trattato, in entrambe le direzioni, di analisi di grande interesse e delle quali il marxismo può menare vanto; analisi che non vanno rinnegate né dimenticate. Tuttavia, la fine di un'epoca del movimento operaio impone, in qualche modo, un *ricominciamento*; che, evidentemente, non è da intendersi in senso letterale, poiché nulla di quello che stato fatto o analizzato andrà semplicemente buttato via.

In Marx, il rapporto decisivo della società moderna, quello che — per usare una analogia con la fisica — dà a quest'ultima la sua storicamente specifica «curvatura spazio-temporale», rendendola organismo conchiuso dotato di una sua particolare identità autoriproducentesi, è il rapporto sociale di produzione capitalistico nella forma poco più sopra considerata. Quando

Marx analizza il modo di produzione capitalistico nella sua tipizzazione più «pura», lo vede come dinamica riproduttiva, e nel contempo formatrice, delle due classi fondamentali dell'attuale società: capitalisti proprietari e operai (cioè, più in generale, lavoratori salariati). La classe dei proprietari di terra ha statuto più ambiguo; in parte essa deriva dall'organizzazione sociale della proprietà tipica della precedente formazione sociale (feudale), anche se viene integrata e trasformata nell'ambito del meccanismo riproduttivo capitalistico.

In generale, dunque, le classi fondamentali del modo di produzione capitalistico sono due: quella proprietaria delle condizioni oggettive della produzione (fra cui si trova la terra) e quella dei «liberi» venditori di merce forza lavoro.[2] La dinamica specificamente capitalistica si svolge a due livelli e secondo due direttrici. Sintetizzando all'estremo: nella cosiddetta «superficie fenomenica» (nello spazio delle interazioni sociali di tipo mercantile) si sviluppa l'aspra concorrenza tra unità operative (in senso lato «imprese») dirette da gruppi proprietari (capitalisti); nell'ambito della produzione in senso stretto, ad un livello considerato più «profondo», si sviluppa la crescente cooperazione tra gruppi sempre più ampi di soggetti (lavoratori senza proprietà, salariati) situati in posizione di subordinazione, *formale* e poi anche *reale*, rispetto alla proprietà capitalistica. Tra questi soggetti, raggruppati nella classe (*in sé*) dei lavoratori salariati, e la classe proprietaria si manifesterebbe, oggettivamente, un antagonismo crescente che implicherebbe lo sviluppo della coscienza di classe dei lavoratori (*per sé*) ormai *realmente* sottomessi al capitale.

La competizione mercantile che si sviluppa tra le «imprese», tra le unità produttrici di valori d'uso in forma (predominante) di merce e dirette dalla proprietà capitalistica, implica la cre-

2. Se proprietà dei mezzi di produzione e proprietà di terra contraddistinguono due classi proprietarie differenziate, ciò è dovuto al fatto che, all'epoca di Marx, la seconda conserva ancora un'autonomia di gruppo sociale distinto dai veri e propri capitalisti, frutto (residuale) comunque della dominanza esercitata nella precedente formazione sociale e della sconfitta delle correnti borghesi più radicali che propugnavano la nazionalizzazione della terra.

scente centralizzazione dei capitali e il passaggio al monopolio e al dominio del capitale finanziario in quanto intreccio (monopolistico) di banca e industria. In questa fase, la proprietà — come già aveva ampiamente previsto lo stesso Marx — si scinde dalla direzione e controllo delle «imprese», il profitto (nella veste dei dividendi azionari distribuiti) «si presenta qui esclusivamente sotto forma di interesse»,[3] è una sorta di rendita di tipo finanziario, segno caratteristico della trasformazione della classe proprietaria in gruppo sociale parassitario (ma sempre più ristretto), in oligarchia finanziaria, in classe dei rentier, dei «tagliatori di cedole», ecc.

I processi produttivi, di sempre maggiore ampiezza ed in cui si verifica la crescente socializzazione delle forze produttive, verrebbero attivati da gruppi via via più numerosi di individui che — tutti, «dal direttore all'ultimo manovale» per dirla con Marx — costituirebbero dei *lavoratori collettivi* (produttivi), in cui andrebbe prevalendo l'aspetto della cooperazione ai fini della produzione di valori d'uso, che solo il conflitto tra proprietari (capitalisti finanziari) renderebbe merci, valori di scambio. I lavoratori collettivi produttivi rappresenterebbero la base sociale decisiva per la transizione al comunismo, una volta soppressa la proprietà privata, ormai parassitaria, e ridisegnato lo spazio della interazione tra unità produttive, non più affidato al meccanismo cieco e spontaneo della competizione mercantile, bensì controllato dalla pianificazione generale manovrata dall'insieme (organico) dei lavoratori produttivi a questo punto proprietari, in forma collettiva, dei mezzi di produzione.

Non è un caso che, per lo stesso Marx, la scissione tra proprietà e direzione:

> «è un momento necessario di transizione per la ritrasformazione del capitale in proprietà dei produttori, ma come proprietà di essi in quanto associati, come proprietà sociale immediata. E inoltre è momento di transizione per la

3. Si veda il capitolo ventisettesimo del terzo libro de *Il Capitale*, Einaudi 1975, p. 607.

trasformazione di tutte le funzioni che nel processo di riproduzione sono ancora connesse con la proprietà del capitale, in semplici funzioni dei produttori associati, in funzioni sociali .....Questo significa la soppressione del modo di produzione capitalistico, nell'ambito dello stesso modo di produzione capitalistico, quindi è una contraddizione che si distrugge da se stessa, che *prima facie* si presenta come semplice momento di transizione verso una nuova forma di produzione. Essa si presenta poi come tale anche all'apparenza. In certe sfere stabilisce il monopolio e richiede quindi l'intervento dello Stato. Ricostituisce una nuova aristocrazia finanziaria, una nuova categoria di parassiti...».[4]

Lo sviluppo del capitalismo (monopolistico) di questo secolo, la peculiare scissione tra proprietà e controllo che si è verificata, il fallimento della transizione socialistica, sono tutti fenomeni che esigono ormai la revisione di questa parte dell'analisi di Marx e del marxismo. Continuare ad insistervi è qualcosa di peggio di un semplice errore. La falsificazione di certi assunti appare a questo punto non più eludibile. Essa concerne, in particolare, sia l'individuazione della classe presunta rivoluzionaria e portatrice *universale* del riscatto dell'intera umanità, sia quella delle classi dominanti che non sono semplicemente connotate dalla sola *proprietà* (privata) dei mezzi di produzione.

3. Per quanto riguarda la circolazione del capitale e dei suoi prodotti in forma di merce, la sua accumulazione, frammentazione intersettoriale e centralizzazione, per quanto insomma concerne la dinamica «di superficie», la concorrenza intercapitalistica, possiamo accettare, pur se solo in prima istanza, la co-

4. Ibidem, pp. 607 e 609. Engels proseguirà su questa linea parlando espressamente della fase del capitalismo monopolistico di Stato; e lo stesso farà Lenin che, in quest'ultimo, vedrà l'ultimo gradino dello sviluppo del capitalismo (in quanto portatore, per sua interna contraddizione, della socializzazione delle forze produttive quale momento di transizione alla nuova formazione sociale comunistica), che nessun altro gradino separerebbe ormai dal socialismo e comunismo.

struzione teorica de *Il Capitale*. Il primo problema sorge nei confronti dell'analisi inerente al rapporto sociale di produzione capitalistico riprodotto con i metodi del plusvalore prima *assoluto* e poi *relativo*, e alla divisione in classi antagonistiche che ne consegue. Possiamo, per schematizzare, distinguere — nella riproduzione del rapporto — una dinamica di tipo verticale ed una di tipo orizzontale.[5]

La prima si compendia, in Marx, nella separazione delle potenze mentali della produzione che si ergono di contro al lavoro espropriato *realmente*[6] quali potenze del capitale, mezzo di estorsione di pluslavoro nella forma del plusvalore (relativo appunto). Il lavoro si scinde dunque internamente — nel suo contenuto qualitativo, nelle sue funzioni — nei due distinti processi di *ideazione* e di *esecuzione*, il primo venendo inglobato nel capitale e apparendo come sua forza produttiva «storicamente specifica». Quando però, nel capitalismo monopolistico (e monopolistico di Stato), la funzione proprietaria si stacca da quella direttiva, l'ideazione sembra essere il connotato decisivo di quest'ultima e si ricomporrebbe con la funzione esecutiva nell'ambito del *lavoratore collettivo produttivo* («dal direttore all'ultimo manovale»), pur se ideazione ed esecuzione resterebbero — per un intero periodo storico di transizione al modo di produzione comunistico — appannaggio, prerogativa, di ruoli lavorativi differenti e dei diversi soggetti empirici che li ricoprono.

L'autentico proletariato, l'effettiva classe operaia — espressioni mai distinte adeguatamente in ambito marxista, bensì usate indifferentemente per designare la stessa realtà «sociologica», fra l'altro indebitamente traslata in categoria filosofica — sarebbe costituito però dal raggruppamento sociale, pensato come sempre più omogeneo al suo interno, dei lavoratori realmente espropriati. Si tratta dei ruoli creati dalla dinamica orizzontale di parcellizzazione e sempre più minuta frammentazione dei

5. Si tratta di metafore spaziali cui non si deve concedere nulla più che la «sintesi intuitiva» che le metafore consentono.
6. Quindi non solo rispetto ai mezzi di produzione, bensì con riguardo anche alle capacità produttive soggettive dei lavoratori, al loro sapere tecnico-professionale, ecc.

compiti inerenti al processo lavorativo (produttivo di valori d'uso), con successiva meccanizzazione e tecnologizzazione degli stessi, e con i vari lavoratori ridotti, secondo la descrizione di Marx, ad «appendice» dei sistemi macchinici e tecnologici. Sarebbe questa classe operaia a costituire il vero soggetto motore della rivoluzione e della transizione al comunismo; si tratta della classe che si pensa mossa dalla dinamica di crescente omogeneizzazione (anche a livello internazionale) quanto a condizioni di vita, a cultura, a mentalità ecc., una classe che, ad un certo punto, si costituirebbe *per sé*, verrebbe a dotarsi di coscienza «unitaria» dei propri compiti di emancipazione della società tutta, e via dicendo (cose credo ormai ben note ai marxisti).

Per il momento, vorrei tracciare uno schizzo diverso della formazione del modo di produzione capitalistico e del rapporto che esso riproduce come sua intrinseca costituzione. Detto modo di produzione recupera al suo interno una relazione assai più antica, caratteristica di tutte le società divise in classi: quella di dominazione-subordinazione. Quest'ultima non designa, malgrado l'apparenza, la divisione semplicemente dicotomica della società, ma stabilisce — si pensi, ad esempio, all'intreccio di rapporti sociali configurato dal modo di produzione feudale — una gerarchia più o meno rigida o flessibile di ruoli sociali, disposti secondo diversi piani fra loro orizzontali, e via via più ampi dall'alto verso il basso. Inoltre, la relazione tra dominazione e subordinazione, sia pure in forma solo embrionale e imperfetta, esiste già all'interno delle corporazioni artigiane medievali, dove il rapporto tra maestro e garzoni risente della dominanza delle modalità riproduttive del rapporto sociale caratterizzante quella data epoca.[7]

La differenza storicamente determinata del modo di produzione capitalistico, rispetto agli altri modi di produzione, è esattamente l'introiezione del rapporto di dominazione-subordinazione nel processo lavorativo, nella trasformazione di materie

7. In realtà, il maestro dovrebbe istruire il garzone affinché questo diventi suo pari; per molti motivi, però, nella fase finale della società feudale il rapporto è sclerotizzato ed ormai fisso in quella sua forma; per il garzone è estremamente difficoltoso accedere al ruolo superiore.

prime in prodotti finiti (più in generale, di input in output). In questo processo, detto rapporto diventa più specificamente quello tra direzione ed esecuzione; e anch'esso, come il precedente, non designa la semplice divisione in due dell'assetto sociale inerente al processo stesso, bensì una gerarchia assai più complessa, di cui — al livello dell'analisi più astratta qui condotta — non interessa affatto la maggiore o minore flessibilizzazione né la maggiore o minore mobilità (ascensionale o discendente) dei vari soggetti empirici fra i ruoli disposti su vari piani orizzontali e paralleli.[8]

Il rapporto tra direzione ed esecuzione, fin dall'inizio, non è sostanzialmente affidato, così com'era in definitiva quello tra dominazione e dipendenza, all'esercizio di attività inerenti alle sfere della politica e dell'ideologia, dominanti nelle società precapitalistiche. Si afferma, nel modo di produzione capitalistico, una coercizione di tipo fondamentalmente economico, favorita certamente, in questa fase, dalla proprietà (capitalistica) dei mezzi di produzione e dall'espropriazione, in un primo tempo *formale*, della gran parte dei lavoratori (artigiani «espropriati» nella concorrenza, ma soprattutto masse contadine espulse dalle campagne). Anche sotto l'impulso della concorrenza intercapitalistica — le famose «leggi coercitive esterne», che tuttavia realizzano, nella «superficie» del mercato, le «leggi immanenti» del modo di produzione capitalistico[9] — il rapporto di direzione ed esecuzione implica quella che poi Weber denominò razionalità secondo lo scopo (quella strumentale) e che, sostanzialmente, è la stessa che fu teorizzata, per poi essere applicata fin dall'e-

8. Flessibilità e mobilità differenti diventano obiettivo di analisi a livelli di astrazione più bassi, ove si tratta di reperire le modalità, differenti nelle differenti epoche del modo di produzione capitalistico, secondo cui si struttura l'organizzazione e la tecnologia dei processi lavorativi, nonché la dimensione delle varie «imprese» e la loro interazione mercantile reciproca, l'azione che ognuna di esse sviluppa nei confronti del suo «ambiente» (il mercato, cioè le altre imprese concorrenti), a seconda che quest'ultimo appaia ad essa più o meno stabile e conosciuto (in termini generali ed approssimativi, si potrebbe dire che alla maggior stabilità corrisponda una gerarchia lavorativa più rigida, ed una più flessibile invece alla fluidità e scarsa conoscibilità del mercato).
9. Cfr. *Il Capitale*, cit., libro primo, p. 727; e poi ancora pp. 386 e 422.

poca della manifattura (sia pure nella sua fase finale di trasformazione «rivoluzionaria» in industria meccanica), da Babbage.

4. È propriamente tale dinamica verticale (ri)produttrice della relazione tra dominio e subordinazione, nella loro forma storicamente specifica della direzione e dell'esecuzione, a ricoprire la funzione principale rispetto a quella orizzontale e a guidarla nelle sue trasformazioni implicate dai «metodi del plusvalore relativo». La parcellizzazione e la tecnologizzazione dei processi lavorativi interessano, in modo del tutto particolare, le fasce del lavoro a carattere prevalentemente esecutivo; le quali, tuttavia, solo all'inizio riguardano quasi esclusivamente il lavoro detto manuale, ma investono via via le diverse funzioni inerenti all'attività lavorativa, che si vanno — in epoche successive, per salti discreti — scindendo fra loro e disponendo in gerarchia (in piani sovrapposti). Ad ogni epoca, vi è una o più funzioni che appaiono sovraordinate rispetto alle altre, che le «osservano», le analizzano, le sminuzzano in operazioni esecutive elementari, possibilmente standardizzate, e le sottopongono ad una certa forma di coordinamento e di tecnologizzazione tesi al risparmio di tempo lavorativo. E ancora una volta va detto che, a questo livello di astrazione, poco importa che il coordinamento sia lineare e deterministico (tipo taylorismo e fordismo) o invece reticolare e probabilistico (tipo «nuove» tecnologia e organizzazione del lavoro).

È come se, in ogni data fase, il lavoro si ponesse in situazione di «autoriflessione», che si attua però nella forma di una sua funzione (direttiva) che osserva, in apparente estrinsecità e «dall'alto», altre funzioni (esecutive) e le «razionalizza» rispetto allo scopo dell'economia di tempo. D'altra parte, osservatore (direzione) ed osservato (esecuzione) formano sistema da cui, ancora una volta, sembra staccarsi e «innalzarsi» un'altra funzione che lo osserva e lo sottopone allo stesso processo di razionalizzazione organizzativa e tecnologica. In questo processo di subordinazione della dinamica orizzontale a quella verticale si vanno formando i differenti piani sovrapposti (ristretti verso il vertice), caratterizzanti l'organizzazione dei vari sistemi lavorativi nell'e-

poca della dominanza del rapporto sociale riprodotto dal modo di produzione (specificamente) capitalistico.

Se si considera il processo in questione con intento descrittivamente empirico, esso appare il prodotto dell'attività delle, di epoca in epoca diverse, funzioni direttive delle varie unità operative («imprese») in competizione nel mercato. Si tratta tuttavia di quella che viene indicata, anche da Marx, come «apparenza reale». L'attività direzionale è la «legge coercitiva esterna» della «legge immanente» del modo di produzione capitalistico. Le modalità riproduttive del rapporto sociale capitalistico concernono flussi di energia che corrono tra i differenziali di potenza inerenti alla relazione tra dominanza e subordinazione, una volta che questa è entrata nel processo di estrinsecazione di attività trasformatrice di input in output, laddove assume la figura della relazione tra direzione ed esecuzione. Il modo di produzione capitalistico è insomma *campo di forze*, in cui è immerso il sistema del lavoro sociale, che ne viene attraversato, mosso e strutturato secondo le due direttrici considerate, verticale e orizzontale, di cui la prima è quella dominante e propulsiva.

Le due direttrici dinamiche «increspano» il campo di forze, lo condensano in granuli separati e «apparentemente autonomi» (le unità operative imprenditoriali); l'attività direzionale di queste ultime è l'espressione, l'attuazione, della dominanza dei flussi di forza verticali, «serve» quest'ultima, è la modalità empirica secondo cui essa può realizzarsi in differenti forme strutturali in epoche diverse dello sviluppo del modo di produzione capitalistico. Tali modalità sono comunque, per quanto riguarda il loro carattere predominante, di tipo conflittuale, subordinano la dinamica orizzontale — e la razionalizzano allo scopo dell'economia di tempo — in vista del reciproco conflitto; anche se quest'ultimo è aperto a momenti di mediazione e collusione (sempre però in vista di nuovi conflitti), e conduce quindi a forme nuove, e non oggettivamente necessitate e prevedibili, di strutturazione in granuli del campo di forze in questione.

L'ineliminabile separatezza delle varie «imprese», connessa alla prevalenza dell'elemento del conflitto, è il fondamento del cosiddetto mercato in quanto luogo deputato all'estrinsecazione

del conflitto stesso. Da questa separatezza nasce l'aspetto cosiddetto economico, nonché l'«apparenza» empirica della sua predominanza nel modo di produzione capitalistico. Da qui nasce la forma di merce e di valore (di scambio), il denaro con le varie e sempre più complesse articolazioni monetarie che lo realizzano; da qui dunque deriva la dominanza del valore di scambio su quello d'uso, le relazioni tra cose che prevalgono sulle relazioni sociali intersoggettive, il fine prevalente dell'«autovalorizzazione» del capitale cui viene subordinata la razionalizzazione mirante alla riduzione dei tempi lavorativi, e via dicendo.

Quella che viene definita centralizzazione (monopolistica) del capitale è la via via più complessa strutturazione del campo di forze, e dei granuli di condensazione che in esso si formano, a causa del processo combinato delle due dinamiche già considerate. La crescita dimensionale delle imprese è fenomeno rilevabile dal punto di vista giuridico e/o finanziario e/o tecnico-produttivo, ecc. Tuttavia, anche quella che viene considerata quale unica impresa gigante (multinazionale o transnazionale o che dir si voglia) è costituita da grappoli di granuli le cui interazioni formano una sorta di «mercato interno» all'impresa in oggetto, interazioni non a caso spesso regolate da moneta di conto, o controllate mediante normative che assumono l'aspetto della contrattazione, con composizione dei conflitti, più che quello della rigorosa pianificazione interna. D'altra parte, il momento del conflitto, sempre sussistente, comporta all'interno di ogni granulo l'impiego della razionalizzazione secondo lo scopo, con conseguente frammentazione, coordinamento e tecnologizzazione dei vari compiti esecutivi lavorativi.

Per quanto concerne invece lo spazio della più aperta concorrenza, quello definito mercato, va detto con chiarezza che esso viene troppo spesso individuato con mero riferimento allo strumento giuridico del contratto; per cui si rileva la compravendita delle merci (compresa la forza lavoro), dei titoli, delle monete, la stipulazione di prestiti, ecc. Tuttavia, il contratto serve anche a fissare accordi tra più unità operative ai fini di una condotta più organica, o comunque meno conflittuale, tra loro: in genere ai fini della competizione — meno aspra, in certe fasi, o più accesa,

in altre — contro unità operative concorrenti (singole o in gruppi). Quindi, il cosiddetto mercato non è affatto lo spazio («vuoto») della pura interazione concorrenziale, ma è variamente strutturato, organizzato, e anche gerarchizzato.[10] Tra «impresa» e mercato non esiste vera differenza di natura, bensì di grado quanto a «densità» di porzioni diverse del campo di forze — che innerva il sistema del lavoro sociale — attraversato dalle dinamiche in verticale e in orizzontale; di cui la prima, lo ricordo ancora, è quella predominante, traccia i sentieri di sviluppo del modo di produzione capitalistico, compresi quelli dei cosiddetti metodi, tecnico-organizzativi, del plusvalore relativo.

5. Il marxismo tradizionale ha preso in considerazione quasi soltanto la dinamica orizzontale dei sistemi lavorativi; per questo si è al massimo concentrato sulla divisione e organizzazione del lavoro (interessandosi esclusivamente delle fasce del lavoro subordinato ed esecutivo) e sulle trasformazioni tecnologiche, arrivando così a snaturare il concetto marxiano di modo di produzione capitalistico, perdendone di vista la natura sociale (di riproduzione del rapporto). Si è potuto allora parlare di mero uso capitalistico della tecnologia o invece di strutture tecnologiche intrinsecamente capitalistiche.

Nel primo caso, si pensa alla neutralità e allo sviluppo pressoché indipendente della scienza e della tecnica, che sono parte integrante del processo lavorativo e dell'incremento delle forze produttive che in esso, e tramite esso, si verifica. Scienza e tecnica verrebbero utilizzate dalla proprietà capitalistica, piegate al fine del profitto, ma condurrebbero sia alla crescita impetuosa della produzione, potenzialmente capace — se diversamente

10. Non vi è nulla di più gretto e meschino dell'ideologia del libero mercato, della libera iniziativa privata, ideologia buona per imprenditori d'assalto e capitalisti straccioni (oltre che per quelli di tipo finanziario, questione cui accenneremo nelle conclusioni), e che considera un pericoloso sovversivo non solo Marx ma persino Keynes. I guasti pratici di tale orientamento demenziale — i cui più sciocchi alfieri sono i neofiti Eltsin all'est, e il PDS italiano all'ovest — sono del tutto evidenti nei paesi dell'est europeo, ex URSS in testa. Per converso, laddove come in Cina, almeno per il momento, il mercato è sottoposto al rigoroso controllo politico dello Stato sedicente «socialista», lo sviluppo capitalistico è assai vivace, persino impetuoso.

utilizzata — di soddisfare pienamente i bisogni della collettività (dei produttori), sia alla socializzazione crescente delle forze produttive, presunta base materiale del futuro comunismo. Nel secondo caso, i sistemi tecnologici incorporerebbero i rapporti produttivi capitalistici, rappresenterebbero la loro struttura fisica resistente al cambiamento; l'uso di tali sistemi, perciò, non potrebbe che riprodurre indefinitamente i rapporti di dominio del capitale. Diventerebbe allora imprescindibile la radicale critica della scienza e della tecnica capitalistiche, critica fondamentalmente distruttiva e reazionaria.

Se si subordina la dinamica orizzontale a quella verticale, si afferra la formazione di sistemi lavorativi articolati costituiti da gerarchie di ruoli sociali relativi alla direzione e all'esecuzione, nel cui ambito l'elaborazione scientifica e le sue applicazioni tecniche conducono comunque ad acquisizioni conoscitive e all'incremento delle potenzialità produttive. Certamente però, nell'ambito del sistema fondato sul modo di produzione capitalistico con le sue specifiche dinamiche costitutive e riproduttive, scienza e tecnica sono ossessionate dalla «necessità» di frammentare, e ricoordinare meccanicisticamente [11] i frammenti, con lo sviluppo di punti di vista sempre più specialistici (e tecnicistici), con la continua tendenza dominante al riduzionismo (che appare produttivamente più efficace) e con la sempre maggiore difficoltà a fornire reali conoscenze più complessive ed organiche, senza affidarsi alla pura intuizione confusa e misticheggiante, o alla semplice introspezione individuale, ecc.

In definitiva, sia l'uso capitalistico delle tecniche che l'incorporazione del rapporto capitalistico in queste ultime appaiono concezioni semplicistiche, che occorrerà sforzarsi di superare. E per il loro superamento diventa necessario comprendere la maggiore complicazione della struttura dei sistemi di relazioni sociali nel processo di estrinsecazione dell'attività trasformatrice. Per compiere un ulteriore passo, è indispensabile sforzarsi

11. Su questo punto vorrei ricordare che la meccanica non è solo quella classica (newtoniana) bensì anche quella relativistica, non è solo quella deterministica ma anche quella probabilistica della teoria dei quanti.

di separare tra loro ideazione e direzione. In effetti, per come la questione è stata posta finora, potrebbe sembrare che la dinamica verticale fosse semplicemente il risultato dell'attività di ideazione di nuovi processi lavorativi, della loro nuova articolazione fondata sulla parcellizzazione dei compiti e sul rigoroso coordinamento degli stessi con tecnologizzazione delle loro sequenze. Tale concezione ignora la peculiare strutturazione dello spazio sociale lavorativo dominato dal campo di forze relativo al modo di produzione capitalistico.

6. La dinamica verticale [12] si esplica con modalità (capitalistiche) tali da suddividere, tramite condensazione nei granuli già considerati, lo spazio sociale del lavoro, che diventa il campo della conflittualità interimprenditoriale crescente, attraversato disordinatamente da correnti di competizione e mediazione con la prima al posto di comando. Va inoltre ricordato che la dinamica verticale ha effetti di intensificazione di quella orizzontale relativa alla divisione cosidetta tecnica del lavoro, da cui nasce poi la complicazione e diversificazione della divisione detta sociale dello stesso, quella per branche e settori produttivi; dalla divisione tenica nascono, dunque, interamente nuovi comparti dell'attività trasformatrice, cioè nuovi settori della divisione sociale, ancora una volta percorsi dalle due dinamiche in questione. Tale processo ha durata indefinita, e sarebbe assurdo volerne predire la fine necessitata.

Il duplice mulinello del movimento della riproduzione *sociale* capitalistica, quella del rapporto che supporta il modo di produzione capitalistico, non può quindi che attuarsi nello spazio, strutturato, tradizionalmente denominato mercato con le sue caratteristiche forme di merce, di valore (di scambio) e di denaro (rappresentato dalle varie figure monetarie). In questo spazio si muovono flussi mercantili e monetari, che sono tuttavia l'aspetto più estrinseco — l'unico considerato dal marxismo della tradizione — di una griglia, di un reticolo decisivo, costituito dal-

12. Ricordo che essa è implicata dall'introduzione nel processo di lavoro di una relazione assai più antica, quella di dominio e di subordinazione.

l'intreccio delle decisioni strategiche delle direzioni imprenditoriali tese alla competizione (aspetto principale) ma anche alla mediazione e collusione.[13] Sono precisamente tali direzioni, costituenti il vertice dei sistemi (gerarchizzati) del lavoro, ad essere più nettamente distinte dall'elemento dell'ideazione, che è semmai più strettamente connesso alle direzioni tecniche, in linea generale sottoordinate rispetto agli apparati delle strategie.

Se gli organismi preposti all'orientamento dei flussi mercantili e monetari — malgrado il loro carattere decisamente economico — possono essere considerati estrinseci al vero e proprio processo lavorativo, altrettanto non può dirsi di quelli da cui promanano le decisioni strategiche delle varie «imprese», delle varie unità operanti nel mercato, esterno o interno ad unità operative più vaste. Gli organismi strategici sono decisamente indipendenti dal momento dell'ideazione, ad essi nettamente sottoordinato, ma sono inscindibilmente connessi ai processi trasformativi che si compiono nelle unità operative, sede dei processi lavorativi scissi nelle loro funzioni, gerarchizzate, di direzione (tecnica), ideazione (distinta o unita alla precedente) ed esecuzione.

Gli apparati che controllano e orientano i flussi finanziari e mercantili sono certamente indispensabili alla specifica strutturazione capitalistica della produzione di merci e di valore di scambio. Tuttavia, essi non decidono, in modo *diretto e immediato*, della composizione della produzione mercantile, della dislocazione delle risorse in termini più strettamente produttivi, delle strategie di lotta o di accordo (subordinato alla lotta), della strutturazione complessiva delle unità operative e dei loro eventuali raccordi, delle gerarchie di ruoli interne a queste ultime, della divisione dei compiti spettanti ad ogni fascia di ruoli, ecc. Tutte queste decisioni spettano alle direzioni strategiche e sono

13. Rammento, per evitare equivoci, che quello che viene indicato come mercato non è solo quello esterno alle imprese nella loro rappresentazione giuridica e/o finanziaria e/o tenico-produttiva, ma anche quello situato all'interno d'esse, nello spazio esistente tra le varie filiali, dipartimenti, divisioni, reparti, ecc. delle imprese stesse; oppure nello spazio che intercorre tra più imprese riunite in «grappoli» (cartelli, trust, gruppi) e più o meno gerarchizzate fra loro.

im-mediatamente necessarie all'esercizio dell'attività lavorativa espletata nelle unità operative produttrici di merci. Finanza e commercio sono realtà «interstiziali», esistenti tra i granuli di condensazione del campo di forze intrinseco al lavoro sociale erogato secondo le modalità di produzione capitalistiche; la decisione strategica è il cervello di questo lavoro, esercitato nei granuli in questione sotto il dominio della riproduzione del rapporto nella sua storicamente peculiare forma capitalistica.

7. Quanto appena detto comporta una diversa strutturazione del modo di produzione capitalistico. In Marx quest'ultimo, nella sua forma pura, era costituito da due classi fondamentali: quella proprietaria (capitalisti) e quella dei produttori espropriati (lavoratori salariati). La terza classe, proprietaria di terra, aveva uno statuto ambiguo poiché, pur agendo nell'epoca capitalistica quale «soggetto» storico-sociale autonomo, era nel contempo eredità del vecchio modo di produzione. Proprietà della terra e dei mezzi di produzione davano origine, sul piano della *distribuzione* del prodotto, alle categorie del reddito denominate rendita e profitto. Entrambe tuttavia erano quote del plusvalore, categoria cruciale del modo di *produzione* capitalistico, la cui spiegazione non richiedeva se non la presenza di due classi modali, quelle fondamentali sopra ricordate. La rendita, di fatto, era una deduzione dal plusvalore capitalistico, resa necessaria dall'incapacità, o impossibilità, della classe borghese, divenuta dominante, di nazionalizzare la terra eliminando così la classe legata alla proprietà fondiaria.

Va ancora ricordato che, per Marx (come già per Ricardo), la proprietà di terra era fondamentalmente parassitaria, mentre quella borghese capitalistica aveva comunque una funzione produttiva, contribuiva a creare ciò che avrebbe poi prelevato in quanto plusvalore (pluslavoro operaio).[14] La categoria «originaria» dello sfruttamento era rappresentata da quest'ultimo, ma parte del plusvalore doveva essere ceduta ai parassiti, nella figura dell'affitto delle terre; sintomo questo della rivoluzione bor-

14. Cfr, *Il Capitale*, cit., vol. II (Appendici: *Glosse a Wagner*), p. 1407.

ghese non giunta fino ai suoi esiti più radicali, di completa eliminazione della vecchia classe dominante di origine feudale.

È invece ora possibile, e necessario — sia pure al più alto livello di astrazione, quello del modo di produzione capitalistico — individuare in quest'ultimo tre classi di ruoli cui corrispondono tre categorie economiche. Le classi fondamentali della produzione e riproduzione del rapporto sociale decisivo per l'assetto complessivo della formazione sociale moderna possono essere indicate come classe proprietario-finanziaria, classe imprenditoriale (e manageriale) [15] e classe lavoratrice subordinata. Le prime due sono classi dominanti, anche con riferimento al concetto di modo di produzione capitalistico «puro», quello sulla cui base Marx individuò la semplice divisione tra proprietà (capitale) e non proprietà (lavoro). La terza è la classe subordinata per eccellenza. A quest'ultima, in prima approssimazione (astratta), può essere fatta corrispondere la categoria (distributiva) del salario. Alla prima delle classi dominanti pertengono sia la rendita [16] che l'interesse; e soprattutto la parte distribuita dei dividendi d'impresa che, come aveva compreso Marx, va assimilata all'interesse. Alla seconda classe dominante (imprenditorial-manageriale) attribuirei tutta la parte dei profitti non distribuiti nonché quello che appare come salario di direzione,[17]

15. Non si segue quindi l'indicazione schumpeteriana di distinguere tra imprenditore, figura decisiva del processo innovativo, e manager in quanto portatore della funzione amministrativa di pura routine. La distinzione si basava sull'individuazione del *tipo ideale* relativo al flusso circolare, rispetto al quale si voleva analizzare il processo di rottura dello stesso ad opera dell'attività innovativa dell'imprenditore (comunque distinto dal capitalista soltanto proprietario). Non sembra adeguato — anche se qui non lo posso dimostrare — supporre l'esistenza del semplice flusso circolare invece di prendere, da subito, le mosse dal differenziale di potenza insito nella divaricazione tra ruoli di direzione e di esecuzione, dove la prima — non necessariamente innovativa e creativa in tutte le congiunture — va però individuata sulla base delle strategie decisionali, e distinta dalla funzione ideativa, spesso creativa ma quasi mai situata al vertice della direzione delle unità imprenditoriali.

16. La proprietà di terra non sembra oggi connotare una classe con autonomia propria; proporrei quindi di inglobare la terra entro l'insieme delle condizioni oggettive della produzione, insieme soggetto a proprietà privata.

17. Quest'ultimo è semmai la remunerazione di attività di reale direzione di comparti particolari di più ampie unità operative («imprese»), direzione a più specifico carattere tecnico, sia pure in riferimento a settori diversi della complessa divisione delle «imprese» stesse (settori direttamente produttivi, commerciali, finanziari, di ricerca e sviluppo, ecc.).

mentre si tratta di appannaggi non connessi direttamente alla direzione di comparti vari delle unità operanti nel mercato («interno» ed «esterno», secondo il senso spero già compreso di tali espressioni), ma percepiti invece quale corrispettivo dell'attività decisionale di tipo strategico.

Va chiarito, di fronte a possibili obiezioni, che qui si sta parlando di ruoli sociali e della loro nuova distinzione (di classe) in base alla riformulazione del concetto marxiano di modo di produzione capitalistico. È evidente la possibilità che gli stessi soggetti empirici possano ricoprire più ruoli; in particolare essere, nel contempo, capitalisti proprietario-finanziari e capitalisti imprenditorial-manageriali, così come una volta proprietario terriero e capitalista potevano essere caratteri pertinenti allo stesso individuo. Terrei comunque proprietà e finanza, da una parte, e decisionalità strategica imprenditoriale, dall'altra, quali funzioni esercitate da ruoli raggruppati in classi distinte (ma non separate e con tutta probabilità non separabili) piuttosto che relativi a cosiddette frazioni interne ad una stessa ed unica classe.

8. A questo punto, il lettore mi permetterà una breve digressione su un tema fin troppo sottovalutato, e criticato con superficiale sufficienza, dal marxismo della tradizione (in tutte le sue versioni): il tema della cosiddetta *rivoluzione manageriale*.[18] Innanzitutto, va chiarito che, almeno per Burnham, si tratta proprio del ceto manageriale, quello da cui promanano le decisioni indicate come strategiche, e non semplicemente del gruppo sociale costituito dai (dirigenti) tecnici; questi ultimi ricoprono funzioni e ruoli molto differenti da quelli dei manager, poiché situati assai diversamente nel sistema (suddiviso in «imprese») delle relazioni sociali lavorative.

Non riassumerò certo l'analisi di Burnham, ma sottolineerò solo che per costui il gruppo manageriale sarebbe stato destinato ad assumere la funzione dominante con totale esautoramento

18. Si veda per tutti — poiché, a mio avviso, è di gran lunga il migliore di tutti — il testo di Burnham, *The Managerial Revolution*, New York 1941, riedito in Italia nel 1992 dalla Bollati Boringhieri.

della classe proprietaria. Si presumeva che, alla fine del periodo storico della rivoluzione manageriale, la proprietà (dei mezzi di produzione) sarebbe stata per l'essenziale assunta dallo Stato, per cui l'unica classe dominante, e dirigente (con funzione egemonica, quindi), sarebbe stata quella dei manager. Ad oltre cinquant'anni dalla classica analisi di Burnham siamo ben lontani da una situazione del genere; anzi, vi è stata una ripresa integrale della proprietà privata anche laddove questa era stata, almeno formalmente, soppressa. Logicamente, servendosi dell'analogia storica, sarebbe sempre possibile giustificare, in due modi diversi, la permanenza, e la ripresa, della classe proprietaria.

Si potrebbe, ad es., ritenere che l'errore di Burnham è stato quello di anticipare troppo la fine della «transizione» dal dominio proprietario a quello manageriale, senza tener conto dei percorsi tortuosi dei processi storici; come riferimento (analogico) si pensi ai periodi in cui, dopo l'iniziale fioritura del capitalismo, specie mercantile, erano andate nuovamente rinsaldandosi le strutture sociali feudali. La rivoluzione manageriale, dunque, sarebbe andata incontro ad un «momentaneo» periodo di riflusso, ma non si dovrebbe escludere la sua successiva ripresa. Oppure, avrebbe qualche senso ricordare che l'ascesa della classe borghese — prima portatrice della rivoluzione antifeudale e dell'assunzione della posizione dominante da parte del modo di produzione capitalistico — era finita nel compromesso con la classe dei proprietari fondiari, che aveva perso la direzione nel complesso della società, ma non la sua autonomia di gruppo sociale proprietario, facente parte, quindi, della classe dominante, anche se un gradino sotto rispetto alla classe ormai egemone. Lo stesso compromesso, contrariamente a quanto pensato dai primi teorici della rivoluzione dei manager, potrebbe ormai essere intercorso tra questi ultimi — che dovrebbero però avere assunto la posizione egemone — e la classe proprietaria privata, anch'essa dominante ma non più capace di egemonia.

Il periodo trascorso è troppo breve per trarre conclusioni univoche; tuttavia, sono da sollevare molti dubbi circa l'impostazione tipica delle concezioni relative alla rivoluzione manageriale. In realtà, il gruppo sociale dei manager è chiaramente par-

te delle classi dominanti, ma non sembra per nulla avere capacità, e forse nemmeno volontà, egemoniche, né costituire in ogni caso la principale e più decisiva di tali classi, quella al vertice del dominio e della direzione sulla società. Sembra invece ancora prevalente, in questo momento storico, la classe proprietario-finanziaria, anche se possono essere sollevate serie perplessità circa la sua attuale capacità di egemonia e direzione. Se mi è permesso civettare con certo linguaggio marxista, e soprattutto con le concezioni althusseriane in tema di relazioni tra dominanza e determinazione d'ultima istanza, si potrebbe sostenere che la classe imprenditorial-manageriale è quella determinante mentre l'altra classe è dominante.

La classe imprenditoriale, quella delle decisioni strategiche, rappresenta senza dubbio l'ossatura fondamentale del modo di produzione capitalistico. Essa non può assolutamente essere ritenuta sostanzialmente parassitaria, tipo i rentier (di cui, ad es. parlava Bucharin); semmai è più vicina a quella figura di capitalista, di cui parlava Marx nelle *Glosse a Wagner*, figura decisiva, specie dopo la sottomissione *reale* (del lavoro al capitale), per creare «ciò che sarebbe poi stato prelevato come plusvalore». Tale classe non è affatto estrinseca ai processi produttivi, proprio nel loro carattere fondamentale di processi lavorativi (e trasformativi) che mettono capo a valori d'uso; certamente va distinta nettamente dal ceto (tecnico) più immediatamente direttivo (e/o ideativo) relativo a detti processi, ma ad essi è strettamente connessa e le sue decisioni sono cruciali affinché, nell'ambito di un modo di produrre capitalisticamente strutturato, essi possano continuare ad essere svolti.

Questa classe dominante, tuttavia, attua le sue decisioni — secondo la razionalità strumentale — in quanto forma di manifestazione della dinamica verticale che investe il campo di forze relativo al sistema lavorativo. Essa non può quindi che essere «al servizio» della (prevalente) conflittualità che suddivide tale campo, e lo rende sede del cosiddetto mercato, cioè dello spazio in cui detta conflittualità si esplica mediante la produzione di valori d'uso in forma di valore. La competizione, e il successo in essa, vengono espressi in questa mediazione, nella forma della

valorizzazione dei capitali investiti. Da qui nasce il «mondo trasfigurato» delle merci, del denaro, ecc. Flussi mercantili e finanziari — pur apparendo come interstiziali, come intermediari tra i granuli in cui è suddiviso il campo di forze del sistema lavorativo sociale — si autonomizzano e si ergono al di sopra dei processi di lavoro, diventando oggetto di particolari attività in quanto funzione di ruoli specifici occupati da «soggetti» proprietari dei titoli rappresentativi delle merci e del denaro. In questo senso, la direzione (strategica) dei processi produttivi — per come viene attuata, per la forma di razionalità che la regge nel modo di produzione capitalistico dominante nella società moderna — non può che creare gli apparati controllori di flussi mercantili e finanziari, con cui entra *in simbiosi*.

Managerialità e proprietà (di merci e denaro, dei titoli che li rappresentano) costituiscono funzioni e ruoli che vanno ormai tenuti distinti, fra i quali esiste una più o meno sorda o aperta rivalità e diversità di interessi, ma che non possono sopprimersi l'un l'altro poiché debbono mutuamente sostenersi per sopravvivere entrambi. La rivoluzione manageriale può allora essere considerata quale aperta esplicitazione di ciò che esisteva già *in nuce* fin dall'avvenuta transizione al modo di produzione capitalistico dominante,[19] ma che ha comportato solo nell'epoca più recente il netto distacco della dirigenza imprenditoriale sia da quella strettamente tecnica (ed eventualmente ideativa) sia dal ruolo specifico della proprietà. Tale rivoluzione non sembra invece affatto poter indicare la soppressione di quest'ultima, e nemmeno il netto e definitivo prevalere della classe manageriale; al massimo, sembrano alternarsi congiunture storico-sociali (ed economiche) di relativo predominio ora dell'una classe ora dell'altra, probabilmente con un vantaggio, relativo, di quella proprietario-finanziaria (come sta avvenendo nell'attuale periodo storico).

19. Per questo preciso motivo, nel titolo di questo capitolo, il «neo», attribuito al modo di produzione capitalistico, è messo tra virgolette; perché non si tratta di una novità assoluta, bensì di esplicitazione di caratteri, e sviluppo di articolazioni, considerati essenziali per la definizione di tale modo di produzione e per la sua assunzione di dominanza nella formazione sociale moderna.

Conclusioni

(del tutto provvisorie)

1. Nel capitolo precedente abbiamo tentato di formulare un nuovo concetto di modo di produzione capitalistico, la cui struttura contempla la formazione di tre raggruppamenti (di ruoli) sociali. È però difficile interpretare questi raggruppamenti come vere e proprie classi sociali, nel senso in cui esse sono sempre state considerate in ambito marxista quali autentici soggetti dotati, almeno potenzialmente (per dinamiche oggettive), di statuto sostanzialmente unitario e di intrinseca omogeneità.

La classe indicata come subordinata («realmente sottomessa»), che dovrebbe essere quella dedita a compiti prevalentemente esecutivi, si forma per stratificazioni successive, connesse alle due dinamiche interne al processo di lavoro che comportano, in orizzontale, la frammentazione e ricoordinamento degli spezzoni lavorativi, con riarticolazione della struttura del lavoro sociale complessivo ed emersione, per salti discreti e in epoche successive, di nuove funzioni sempre sottoposte alle dinamiche in oggetto. Il lavoro prevalentemente esecutivo si disloca in settori diversi della divisione sociale del lavoro (cioè in branche produttive differenti) e si dispone su piani sovrapposti relativi alle varie funzioni — con predominanza del lavoro manuale o di quello «intellettuale» — createsi nel processo di verticalizzazione del lavoro, di cui l'attività delle dirigenze è *estrinsecazione* nella sua forma specificamente capitalistica di (inter)azione competitiva nel mercato.

Al contrario di quanto pensava il marxismo tradizionale, non esiste la classe subordinata quale soggetto unificato (portatore di ruoli fra loro omogenei), sia che la si denomini classe operaia o proletariato o lavoro salariato, ecc. Siamo invece in presenza di un coacervo di gruppi sociali la cui dinamica oggettiva è semmai di dispersione e la cui presupposta unione diviene sempre, in linea generale (salvo congiunture particolari), collegamento

puramente estrinseco, di tipo corporatista, che apre la strada alla creazione di apparati burocratici, sindacali e partitici, in via di netta autonomizzazione e separazione rispetto ai ceti subordinati di cui assumono la «rappresentanza».

L'unico ad avere intuito il problema fu Lenin, la cui affermazione, secondo la quale la classe operaia, lasciata alla sua spontaneità, arriva al massimo al «tradunionismo», è comunque mille leghe più avanti di tutte le concezioni dei «sinistri» successivi, e ancor oggi in campo, che sostengono l'esistenza dell'intrinseca coscienza rivoluzionaria delle cosiddette masse. Qualche volta — come nel caso della Luxemburg — si può essere sicuri dell'assoluta buona fede di questa affermazione ormai tante volte smentita dai fatti. Nella maggior parte dei casi si ha invece a che fare con veri e propri mascalzoni,[1] che hanno solo interesse ad ergersi quali rappresentanti di una massa amorfa, per perseguire i propri interessi di gruppo sociale destinato a ricoprire ruoli specifici negli «apparati ideologici di Stato» (per usare la terminologia althusseriana).

È altrettanto certo, però, che Lenin non poteva all'epoca trarre tutte le debite conseguenze, pratiche come teoriche, della sua intuizione. Egli continuava a pensare che esistesse la classe (operaia) *in sé*, e che solo fosse impedita la formazione della sua coscienza di soggetto dotato di precisa «missione storica»: l'emancipazione di tutta la società da ogni forma di sfruttamento. In questo senso, egli pensò il partito come il vero rappresentante di questa coscienza unitaria, come semplice avanguardia della classe comunque oggettivamente sussistente.

Nella sua certo importante opera di revisione, l'althusserismo negò l'esistenza della classe in sé, sostenendo che essa si forma nel crogiolo della *lotta di classe*. Contraddizione in termini oggi

1. Naturalmente la mascalzonaggine — così come la cialtroneria, il tradimento, il rinnegamento dei principi, il cinismo e la mentalità canagliesca di certi capi del «movimento operaio» — sono atteggiamenti *empirico-soggettivi*; essi trovano però spiegazione *strutturale* nella frammentazione e dispersione dei gruppi sociali subordinati e nella separatezza degli apparati che si formano con l'intenzione — inizialmente spesso onesta — di «rappresentarne» gli interessi non unitari e disomogenei. Se il «tradimento» non fosse spiegato anche «strutturalmente», non si capirebbe per quali motivi i mascalzoni vincano poi (quasi) sempre.

piuttosto evidente, vera e propria metafisica della lotta di classe,[2] perchè non si capisce come quest'ultima possa dar vita a qualcosa che non sussiste oggettivamente, che la dinamica capitalistica — in ogni caso caratterizzata da una sua ben precisa *direzionalità*, da riconoscere e da *costruire concettualmente*, non certo da negare «soggettivamente» — non forma in nessun modo. In effetti, per riprendere l'esempio di Althusser, è vero che le classi sociali — al contrario di quanto egli sosteneva — dovrebbero essere come squadre di calcio, formate cioè prima della loro entrata in campo; se così non è, la partita si trasforma in caos indescrivibile, in confusa rincorsa della palla, in cui ognuno scalcia a casaccio contro tutti gli altri.

In realtà, *oggettivamente*, la classe unitaria e omogenea, polarmente antagonistica rispetto al capitale, non si viene formando *né in sé né per sé*. Naturalmente, l'aspetto della subordinazione del lavoro prevalentemente esecutivo (non solo manuale), pur non dando vita alla presunta classe unica della tradizione marxista, è tuttavia densa di significato per quanto riguarda le varie forme di conflittualità esistenti nella società a modo di produzione capitalistico dominante. In particolari congiunture, le classi lavoratrici (al plurale) possono dar vita a movimenti di contestazione degli assetti sociali consolidati, o anche a forme di aperta ribellione. Quello che penso non debba più essere presupposto è il formarsi della coscienza della classe-soggetto, in quanto capace di azione unitaria in vista del progetto di transizione al modo di produzione comunistico. Esiste solo la possibilità di *pressione* (non appunto di *azione*) rivoluzionaria.[3]

2. Quest'ultima diventa così una sorta di Deità, di Motore Primo, esattamente come lo è il Sistema delle Macchine per coloro che interpretano quest'ultimo quale esistenza «materiale», propriamente fisica, dei rapporti di produzione capitalistici, che si presume siano *contenuti* in detto sistema e sempre riprodotti da esso. Dalla materialità delle macchine si passa alla materialità degli apparati politico-ideologici strutturati dalla lotta di classe, dai rapporti di forza tra classi antagoniste che in questa si manifestano. Dalla costrizione riproduttiva della tecnologia (plasmata dai rapporti capitalistici in essa intrinseci) si passa alla determinazione da parte delle forme della lotta per il potere che *forgia* e muove le classi in questa lotta. Il mutamento di prospettiva non sembra far guadagnare molto; si passa, simmetricamente, dal feticismo tecnologico a quello politico-ideologico.

3. Per questi motivi, credo sia preferibile usare il concetto di subordinazione o di dipendenza (al limite, di sottomissione) del lavoro, riguardante le sue funzioni e ruo-

Da questi assunti, accettati come dato di fatto, mi sembra necessario ripartire qualora si voglia in qualche modo ricostruire le condizioni di possibilità — di carattere certo prevalentemente politico, comunque non date in modo puramente oggettivo — di una nuova opposizione a questa forma di società «storicamente determinata», cogliendone intanto i caratteri più decisivi, quelli relativi alle tipiche modalità di riproduzione del rapporto di produzione specificamente capitalistico, con le sue peculiari forme di subordinazione che si vanno ristrutturando di epoca in epoca dello sviluppo capitalistico, pur mantenendo gli elementi di fondo connessi soprattutto alla dinamica verticale più volte considerata.

2. È difficile tracciare con nettezza la linea di demarcazione tra le classi subordinate e le classi dominanti. Come nelle società a modi precapitalistici di produzione, anche nell'attuale società le gerarchie conoscono un numero indefinito di gradini, fra i quali, tra l'altro, la mobilità dei soggetti empirici (individuali) è assolutamente incomparabile con quella tipica delle altre forme di società. Esistono fasce intermedie, all'interno delle quali è difficile cogliere la predominanza del carattere esecutivo o di quello direttivo.[4] Tuttavia, al livello della massima astrazione, è possibile supporre l'esistenza di una linea divisoria tra dominazione (direzione) e subordinazione (esecuzione).

Già al vertice relativo alla direzione (tecnica) dei processi lavorativi sono posti ruoli e funzioni che non possono essere considerati, nemmeno in potenza, collegabili ai ruoli e funzioni esecutivi; per cui escluderei proprio che si possa parlare, così come fece Marx, di *lavoratore collettivo* in esso includendo sia i «di-

li di carattere esecutivo. Il concetto di sussunzione appare legato invece alla tradizionale considerazione della classe operaia quale soggetto dotato di coscienza, vero motore della Storia.

4. Per cui i cosiddetti ceti medi non sono affatto residui del passato, del tipo delle forme artigianali in senso proprio; e nemmeno si tratta solo di attività interstiziali (ad es. le varie professioni «liberali»), connesse al carattere della mediazione mercantile, tipico del modo di produzione capitalistico. I ceti medi decisivi sono proprio le fasce intermedie createsi nel duplice mulinello, verticale e orizzontale, caratterizzante la dinamica specificamente capitalistica.

rettori» che «gli ultimi manovali» . I dirigenti in questione non sono legati alle classi dominanti capitalistiche da fattori di status, da laute remunerazioni, ecc.; non si tratta cioè di fenomeni attinenti soltanto ai modi della *circolazione e distribuzione* del prodotto, bensì invece proprio al modo di *produzione* e riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici.

Tuttavia, come sostenuto nel precedente capitolo, le classi dominanti in senso proprio si costituiscono attorno ai ruoli della direzione strategica e a quelli del controllo dei flussi mercantili e finanziari. È il rapporto tra queste classi (di ruoli) dominanti che dovrà essere in futuro approfondito. La sensazione netta è che esse si trovino in rapporto reciprocamente simbiotico, l'una potendo vivere solo «alimentando(si)» (del)l'altra.[5] Senza le decisioni strategiche non potrebbero darsi le condizioni di possibilità della cosiddetta estrazione di plusvalore, cioè di ciò che economicamente appare nella forma dell'«autovalorizzazione» (conseguimento dei profitti) dei capitali in fase di accumulazione. La semplice direzione tecnica, certo importante per l'attuazione della razionalità mirante allo scopo dell'economia di tempo, non potrebbe produrre alcunchè in mancanza del substrato necessario, costituito dalla competizione interimprenditoriale che dà consistenza e realizzazione a quello scopo, *capitalisticamente* determinato.

Le decisioni strategiche, provocate dal (prevalente) conflitto, sono però l'estrinsecazione delle forze interagenti nel campo — da esse strutturato — in cui sussiste quel differenziale di potenza, connesso alla relazione tra dominio e subordinaziome, che è stato introiettato dal (sotto)sistema del lavoro sociale durante la transizione al modo di produzione capitalistico. La struttura granulare di questo campo di forze rende necessaria la presenza di funzioni connesse alla cosiddetta intermediazione mercantile che — da realtà inizialmente interstiziale e subordinata — può assumere posizione dominante, benchè sostanzialmente esterna ai processi produttivi di valori d'uso, che sono irrimediabilmen-

5. Tuttavia, potrebbe anche trattarsi solo di un'impressione, legata alle forme che lo sviluppo capitalistico ha conosciuto sino ad ora.

te attuati da singoli processi produttivi non cooperanti, bensì prevalentemente conflittuali, fra loro.

Si vengono così a creare gli apparati detti finanziari, le cui strategie sembrano assumere finalità, e dunque connotati, del tutto diversi e separati rispetto agli scopi della produzione, sia pure quella ormai definitivamente esercitata secondo le modalità riproduttive del rapporto di produzione capitalistico, e che esita beni in forma di merce e di valore. Da una parte, il capitale finanziario può, in definitiva, manovrare solo «ricchezza», *in forma di valore*, prodotta nel settore del lavoro sociale costituente la «base» della produzione e riproduzione del rapporto sociale dominante, che consente la riproduzione complessiva di questa determinata forma di società; per cui esso non può fare a meno del capitale detto, con terminologia economicistica, produttivo. Dall'altra, il capitale finanziario persegue scopi suoi propri che tendono ad urtarsi e confliggere, in senso reale, con il capitale produttivo.

Gli apparati finanziari hanno come teatro delle loro gesta il mondo intero, i loro interessi sono veramente «universali» e transnazionali; in questo senso, lo spazio coinvolto dalle decisioni — anche se non necessariamente le peculiari strategie messe in opera — coincide con quello in cui si muovono gli apparati manageriali di parte delle entità imprenditoriali produttive di merci, quelle di maggiori dimensioni. Tuttavia queste ultime sono obbligate a tener conto anche delle necessità produttive di «ricchezza» in forma di valore, quel valore che si autonomizza nel denaro e nelle sue varie trasfigurazioni (monete, titoli, ecc.) e che diventa l'oggetto precipuo dell'attività di tipo finanziario, cui va più strettamente connesso anche l'aspetto formale (giuridico) della proprietà. Gli apparati manageriali devono, o più precisamente *dovrebbero*, essere più sensibili ai problemi relativi alle entità produttive da essi dirette, al loro collegamento prevalentemente conflittuale nel mercato (esterno e interno alle entità in oggetto), che non può prescindere da momenti di mediazione e accordo, da complementarietà produttive e organizzative (da problemi detti di sinergia), da operazioni organizzative e strutturanti gli spazi della competizione, da eventuali suddivi-

sioni di aree territoriali e sociali in cui vengano a crearsi maggiori possibilità d'azione per alcuni e maggiori difficoltà per altri, ecc. Gli apparati proprietario-finanziari sono decisamente meno interessati a tali problemi, e propugnano invece la più ampia libertà di circolazione dei capitali in cerca di investimenti puramente finanziari, di speculazione, ecc. L'abbattimento delle barriere è scopo di tali apparati, non sempre invece di quelli manageriali della «produzione».

3. Sarebbe impossibile, proprio in fase di conclusioni, entrare nella disamina particolareggiata dell'azione delle varie classi e dei loro reciproci rapporti; fra l'altro, a ciò si oppone l'analisi ancora molto astratta di tali classi, colte al livello del modo di produzione capitalistico, e non anche di quello della circolazione e distribuzione con le connesse forme politiche e ideologiche. Tuttavia, è bene fare alcune considerazioni che servano da stimolo a più circostanziate ricerche.

Per quanto non sia facile, empiricamente, rilevare la differenza tra ruoli del capitale proprietario-finanziario e quelli del capitale imprenditorial-manageriale, stante il confuso intreccio simbiotico tra gli stessi e il fatto che i medesimi individui ricoprono (troppo) spesso entrambi questi tipi di ruoli, mi sembra necessario mantenerli separati e analizzare fasi diverse dello sviluppo capitalistico — intersecantisi con cicli economici, *e sociali*, di ampia durata — in base alla prevalenza degli uni o degli altri, cioè alla prevalenza di certi interessi o di certi altri, sia pure tra loro fortemente interconnessi. In particolare, il periodo attuale — e il nostro paese è paradigmatico al riguardo — vede il predominio degli apparati finanziari, cioè degli interessi afferenti alle loro funzioni e ruoli, più nettamente interessati alla globale circolazione di merci e denaro e ad una considerevole redistribuzione del reddito verso l'alto, con la conseguente distruzione, o drastico ridimensionamento, del *Welfare State* [6]

6. Per cui perfino Keynes sembra diventato un autore sovversivo; e i partiti già pallidamente riformisti si trasformano in senso apertamente reazionario. Nel «Sole-24 ore» del 17-12-93 si legge dell'incontro tra Reichlin (e Visco) con esponenti di Piazza Affari e soprattutto della City londinese, in cui l'ineffabile dirigente (e ministro om-

Questi apparati, che più direttamente ineriscono alle sfere della circolazione e distribuzione (nella loro forma capitalistica di merce e di valore, e dunque di denaro), sembrano intrecciarsi più facilmente con gli apparati politici, internazionali e anche nazionali. È necessario riconsiderare oggi le affermazioni fatte in passato circa l'eccessivo economicismo del marxismo, che non avrebbe capito la trasformazione del modo di produzione capitalistico con la posizione dominante ormai assunta dagli apparati politico-ideologici. In realtà — e anche in ciò i recenti avvenimenti nel nostro paese sono stati esemplari — la sfera sociale comprensiva dei vari momenti economici manifesta a tutt'oggi la sua influenza predominante rispetto alle altre sfere, caratteristica questa che contraddistingue la società moderna rispetto alle precedenti, e che non ha appunto mutato segno, così come si era presupposto troppo frettolosamente. Soltanto che non è direttamente la produzione — nel suo significato però più ristretto, quello della produzione di valori d'uso, in forma di valore, entro i singoli processi produttivi esercitati nelle diverse unità operative imprenditoriali in competizione fra loro nel mercato — ad esercitare la dominanza, bensì i ruoli economici delle istanze addette ai flussi mercantili e monetari.

Si è appena sostenuto che la classe dominante proprietario-finanziaria è probabilmente la più interessata al «libero scambio», nel senso della libera circolazione dei capitali e, in subordine, quindi anche delle merci; è quella meno interessata ai problemi di questo o quel paese, può sembrare in un certo senso la più «internazionalista», sarebbe però più esatto dire la più *transna-*

bra economico) del PDS avrebbe dichiarato che «politiche keynesiane non sono compatibili con una sinistra moderna». Queste le affermazioni di un «sinistro» che vuole accreditare al Governo un pool di forze sedicenti progressiste (una bella faccia tosta!) di cui fan parte movimenti (e giornali) che sostengono nientepopodimeno di essere comunisti. Non potrebbe esservi migliore prova del fatto che la «sinistra» non è oggi nemmeno riformista, ma apertamente liberal-reazionaria, vuole ottenere l'investitura governativa da parte dei settori capitalistici più «parassitari», quelli proprietario-finanziari per l'appunto. Va anche rilevato che la richiesta, tipica non solo dell'Italia, di governi di «tecnici» non deve ingannare nessuno; si tratta semplicemente di tecnici finanziari, cioè di gretti contabili, non certo di dirigenti interessati, in senso schumpeteriano, all'innovazione, alla creatività, ecc., cioè alle qualità migliori dei dirigenti degli apparati produttivi.

zionale. Tale gruppo sociale, fondamentalmente cosmopolita, potrebbe quindi apparire come il meno gretto, quello di più ampie vedute, persino il più liberaldemocratico. È difficile sfuggire all'impressione che si tratti sul serio di pure apparenze. Magari i singoli soggetti empirici che ricoprono i ruoli e le funzioni tipici dei suoi apparati sono effettivamente i più colti e liberali. Tuttavia, essi sono interessati soltanto ai flussi mercantili e monetari, non ai problemi più direttamente produttivi connessi all'innovazione tecnica, e nemmeno a quelli relativi alle decisioni strategiche di maggior respiro.

L'eventuale predominanza di tale classe mette, se così si può dire, *sotto stress* l'apparato produttivo, lo prosciuga delle sue migliori energie, lo spinge a rompere l'equilibrio, anche sociale, tra i vari gradini gerarchici dell'attività lavorativa, nonché tra i vari granuli (in senso lato imprese) — di differenti dimensioni — del lavoro sociale complessivo, ecc. Dal punto di vista più strettamente economico, tale rottura di equilibri [7] comporta la redistribuzione del reddito verso l'alto, l'impoverimento (relativo) delle classi subalterne, la «crisi» del cosiddetto ceto medio (proprietà di piccole e medie dimensioni, più direttamente legata a problemi di produzione e/o di reddittività del lavoro esercitato in proprio; dirigenti tecnici di medio livello, privi comunque di decisionalità strategica; ecc.). Anche nei nuovi settori lavorativi — nati dalla scomposizione del lavoro e dalla «proiezione» in orizzontale (nella divisione sociale dello stesso) di nuove funzioni in esso individuate — si verifica la drastica scissione, in verticale, tra ruoli differenti con più netta divisione dei compiti tra direzione (tecnica e strategica) ed esecuzione, mentre vanno diminuendo le posizioni intermedie.

Questo processo comporta evidentemente sconvolgimenti politici, cambiamento dei rapporti di forza tra apparati che sono, sia pure mediatamente, collegati agli interessi dei vari rag-

7. Equilibri realizzatisi (parzialmente) nei paesi capitalistici avanzati — anche sotto l'impulso delle rivoluzioni «proletarie» e della conseguente formazione di paesi sedicenti socialisti — con il *Welfare State*, con il compromesso sociale tra «classi» di cui questo tipo di Stato è il prodotto specifico di un'epoca dello sviluppo capitalistico.

gruppamenti sociali in via di scomposizione e ricomposizione. Anche a tale livello si manifesta la supremazia degli apparati proprietario-finanziari che, in quanto staccati dalla produzione in senso stretto (dall'attività lavorativa sociale con le sue varie funzioni e ruoli), si trovano allo stesso livello degli apparati politici (e ideologici) e, dunque, sono assai più strettamente intrecciati con essi. Gli apparati politici tendono a fare gli interessi dei ruoli sociali più «transnazionali», ma debbono mediarli con quelli di raggruppamenti sociali senza i quali perderebbero ogni possibilità di governo, di orientamento, dei processi in corso di svolgimento. Lo «stress» produttivo di cui sopra, la redistribuzione del reddito verso l'alto, ecc. portano «quasi naturalmente» gli apparati politico-ideologici, in modo del tutto particolare quelli che si dichiarano rappresentanti dei ceti sociali in fase di relativo indebolimento, a spostare gli obiettivi indicati a questi ultimi; da qui l'attuazione di politiche particolarmente reazionarie che implicano la reviviscenza di ideologie nazionalistiche, razzistiche, o religiose in senso oscurantista, ecc.

La libertà di movimento dei capitali e delle merci, e l'ideologia liberal-democratica che la sottende, restano appannaggio di «anime belle» nel campo dell'alta finanza e della grande proprietà — e dell'«alta» (si fa per dire) intellettualità inserita negli apparati ideologici appoggiati dalla parte «parassitaria» delle classi dominanti — mentre l'esigenza di incrementare il «cibo» (flussi finanziari e mercantili), di cui si pasce tale parte, rischia di condurre consistenti quote di popolazione «sanamente produttiva» all'appoggio di forze politiche reazionarie.

4. La divaricazione — che non annulla la simbiosi di interessi — tra apparati proprietario-finanziari e imprenditorial-manageriali si manifesta, quindi, non solo con riguardo alla struttura sociale del modo di produzione capitalistico, ma anche nell'articolazione di quest'ultimo a livello mondiale. Se la libertà di circolazione di merci e di denaro (di capitali monetari) esige l'uso della potenza (anche, e soprattutto, militare) di un dato paese (oggi gli USA), il capitale finanziario è disposto a sacrificare ogni altro interesse nazionale al controllo mondiale di questo

paese.[8] Per cui, indubbiamente, se l'analisi tiene esclusivamente conto del capitale finanziario — e della proprietà di denaro (e di merci) di cui questo si sostanzia — si può facilmente concludere, kautskianamente, per il tendenziale avvento dell'*ultraimperialismo*.

La preminenza della classe dominante rappresentata dagli (e negli) apparati finanziari può, in parte, spiegare l'assurdità dell'attuale reviviscenza dell'ideologia liberale allo stato pressochè puro, quasi ci trovassimo ancora nel capitalismo di prevalente concorrenza e non invece nella sua fase monopolistica, dove predomina la forte strutturazione e organizzazione dei «mercati», la verticalizzazione degli apparati produttivi e, più in generale, sociali (nonché di quelli politico-ideologici). La predicazione delle intrinseche ed oggettive virtù del libero mercato è la rappresentazione ideologica dell'esigenza della massima libertà di circolazione di merci e di capitale, nel mentre la «materia prima» di tale libera circolazione — il valore nelle sue diverse espressioni, ma in particolare in quella monetaria — è l'aspetto economico della riproduzione sociale dei rapporti di produzione capitalistici con la loro ben precisa strutturazione sistemica, in cui abbiamo distinto le tre classi di cui sopra detto.

L'ideologia liberale si accompagna, non a caso, all'appoggio incondizionato alle azioni imperialistiche, in cui i vari paesi capitalistici appaiono, negli aspetti più visibili della politica estera, subordinati agli USA e alla loro potenza militare. I più «liberali» sono proprio i più imperialisti; quelli che più predicano l'universalità della libera democrazia sono quelli che non hanno più nulla da dire quando le libertà vengono sospese in numerose parti del mondo o nell'ambito delle relazioni internazionali, dove si afferma l'aperta brutalità e prepotenza del più forte. Tutta-

8. Non sarei in grado di fare un esame adeguato degli ultimi accordi in sede GATT. Si ha però la sensazione che si sia trattato, dal punto di vista degli scambi mercantili, di un successo degli USA, anche se non della totale prevaricazione dei loro interessi rispetto a quelli degli altri paesi. Se così è, ciò è sostanzialmente in linea con gli interessi del capitale finanziario, che è realmente transnazionale. E tuttavia esso non può nemmeno annullare la «nazionalità» degli apparati produttivi — cioè del complesso, internamente articolato in funzioni e ruoli gerarchizzati, del lavoro sociale — che forniscono l'alimento principe del suo potere.

via, per fornire la materia prima della libera circolazione, gli apparati produttivi sono spinti alla massima competizione, alla necessità di segmentare e suddividersi le aree mercantili mondiali, alla strutturazione verticale delle funzioni e ruoli degli apparati del lavoro sociale complessivo, alla rottura di ogni compromesso sociale tra questi differenti ruoli e funzioni, ecc. Tutto ciò prepara nuove forti esplosioni di contrasti tra paesi capitalistici (o comunque tra aree capitalistiche non ancora delineatesi con nettezza) e tra gruppi sociali nei vari paesi. Non sarà per nulla facile distinguere chiaramente i conflitti tra aree da quelli tra raggruppamenti sociali differenti; l'internazionalismo proletario sarà probabilmente di scarso aiuto, mentre vedremo ben altre, e mostruose, ideologie far da cemento unitario nello scontro.

Solo la divisione dei dominanti in due classi di ruoli — anche se una appare oggi avere la preminenza — può far comprendere l'intrinseca impossibilità dell'ultraimperialismo, il famoso sviluppo ineguale delle diverse aree capitalistiche di cui parlava Lenin. Tale sviluppo ineguale non è fatto puramente economico, non concerne fondamentalmente — anche se poi riveste tali panni nel momento dello scontro «finale» per la supremazia — la competizione tra paesi e «regioni» a modo di produzione capitalistico. Esso è *essenzialmente* connesso alla costituzione storicamente peculiare di detto modo *sociale* di produzione, all'articolazione contraddittoria delle classi dominanti, che hanno interessi effettivamente differenti e contrastanti, ma che, con tutta probabilità, possono sussistere solo in questa loro (perpetuamente) conflittuale convivenza.

5. Per concludere, voglio solo ribadire quanto affermato all'inizio di queste (provvisorie) conclusioni: le tre classi di cui ho parlato non vanno considerate quali veri *soggetti*, dotati quindi di una sorta di coscienza (collettiva) unitaria capace di progetti organici, compatti. Si tratta di complessi di ruoli — internamente differenziati; e non solo in senso orizzontale con riguardo ai vari settori della divisione sociale del lavoro, bensì anche in verticale — che hanno caratteristiche in larga massima comuni per la loro collocazione nell'ambito del rapporto socialmente domi-

nante riprodotto secondo le modalità denominate capitalistiche. Il conflitto è l'aspetto prevalente all'interno di ognuna delle classi in questione, compresa quella considerata fondamentalmente subordinata, sottomessa, dominata. Il corporatismo, l'unione «sindacale» — raggruppamento per funzioni e ruoli similari esercitati nel processo economico-sociale complessivo — è intrinseco alla strutturazione in «classi» del modo di produzione capitalistico, con il suo prevalente carattere competitivo che comporta appunto l'unione *conflittuale* di questi differenti ruoli e funzioni in cui va frammentandosi, verticalmente e orizzontalmente, l'attività lavorativa sociale complessiva.

Oltre all'unione sindacale, va costituendosi un sistema di organismi politici, denominati partiti, che tendono, o pretendono, di rappresentare i veri, o presunti, interessi di vari raggruppamenti sociali. Come ricorda giustamente Preve,[9] la cosiddetta burocratizzazione di tali partiti non significa nulla di sostanziale, poichè si tratta soltanto dell'aspetto amministrativo di apparati costituiti per scopi vari (politici o economici o ideologici, o un po' di questo e un po' di quello, e via dicendo). L'aspetto decisivo è la collocazione di questi apparati specifici nella sfera della formazione sociale indicata come politica. Quest'ultima appare connessa solo *estrinsecamente* a quella più strettamente lavorativa del modo di produzione capitalistico, anche se in essa, tramite appunto la burocrazia, vengono messi in opera processi lavorativi specifici, il cui «valore d'uso» (il prodotto finito, più in generale l'output) è però funzione d'organizzazione e ideologica diversa da quella degli apparati produttivi in senso più stretto.

Tali apparati, proprio per la loro collocazione, si trovano in situazione di maggiore contiguità con quelli della sfera economica concernenti la funzione proprietaria e finanziaria. E tra di essi si instaura perciò una «feconda» (per loro stessi) commistione, l'intreccio di interessi. Anche gli apparati politici, e sindacali, della(e) classe(i) subordinata(e) subiscono, in modo più o meno rapido o graduale, il processo di autonomizzazione rispetto ai

9. Specie nel suo *Il tempo della ricerca*, Vangelista 1993.

«rappresentati» e di collegamento — che ancora una volta non esclude ma anzi esige il conflitto, quello relativo però alla sopravvivenza comune — con la sfera economica della finanza-proprietà, quella più esterna rispetto ai veri apparati del lavoro (le «imprese»).

Questo fa si che — e ancora una volta debbo dire che il caso italiano è esemplare — i partiti nati per rappresentare gli interessi dei subordinati, per dare alla loro «pressione dal basso» una certa unitarietà di indirizzi, si proiettino poi verso la sfera politico-ideologica dei dominanti. In un primo tempo, può anche sembrare che il collegamento più «naturale» sia quello con gli apparati direzionali tecnici, o almeno con quelli delle decisioni strategiche, della sfera economico-produttiva. Tuttavia, dietro l'ideologia ben nota dell'*alleanza tra produttori*, appare ben presto la vicinanza di tali apparati alla sfera economico-finanziaria, sostanzialmente estrinseca al processo del lavoro sociale in senso stretto. Al di là dei conflitti e della lotta per il «governo della cosa pubblica» — che si rappresentano, con particolare sfoggio di polemica verbale, nella *scena* della competizione elettorale — tutti gli apparati della sfera politico-ideologica tendono a farsi riconoscere dalla sfera finanziaria «internazionale», pur con tutta una serie di mediazioni e alleanze con altri strati sociali, che si traducono nel complesso intreccio di posizioni, tendenzialmente conflittuali, che sono assunte da partiti diversi e/o da correnti interne ad essi.

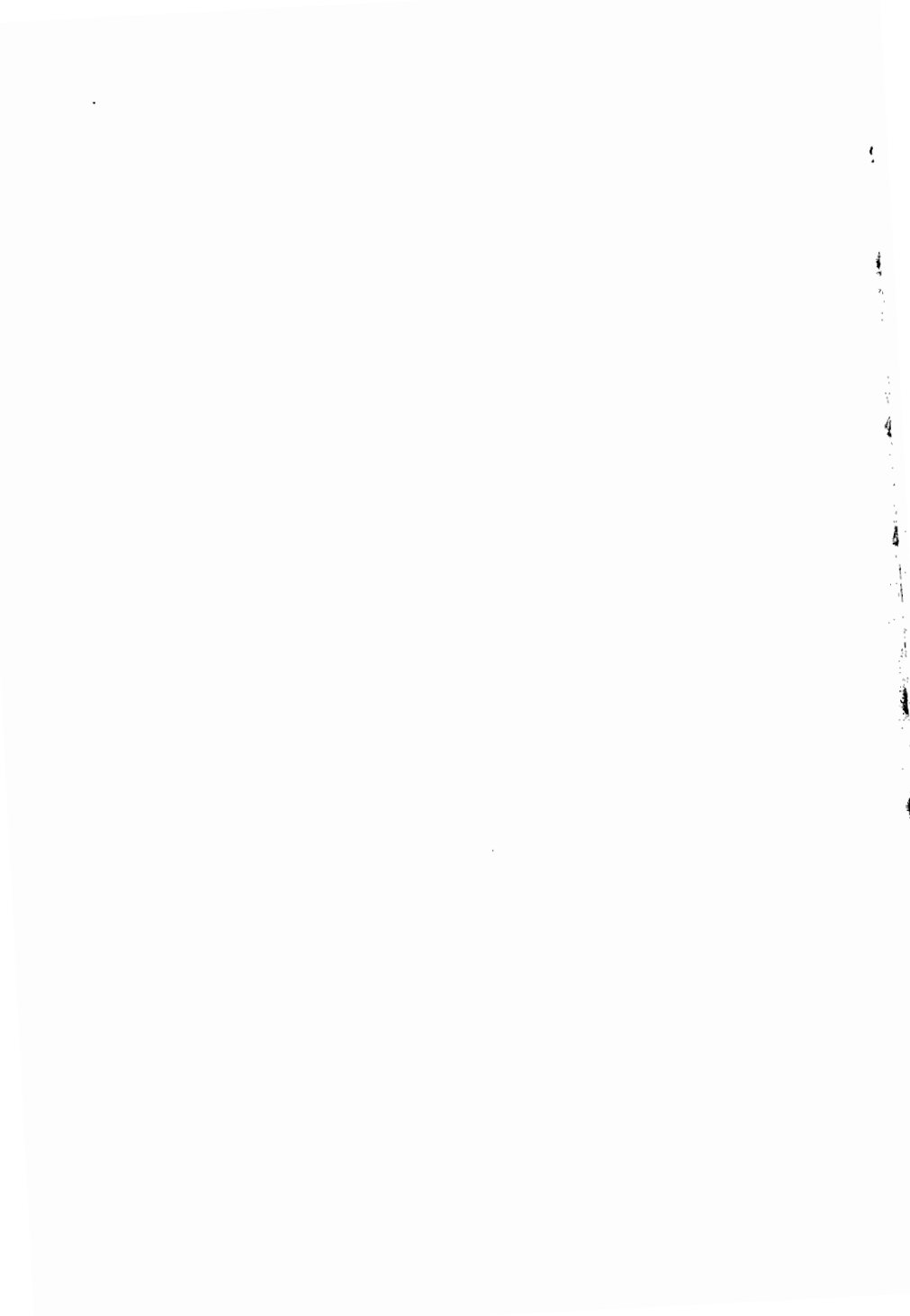
Che cosa tutto ciò possa comportare nell'attuale frangente storico, e non solo in Italia, è difficile a dirsi, tanto più in poche pagine. Tuttavia, si ha la sensazione che, dietro l'apparente omogeneità di linguaggio, di ideologia (estremisticamente liberale), di internazionalizzazione politica ed economica (a tutto vantaggio del capitale), si vadano con chiarezza delineando le future più nette fratture intercapitalistiche tra aree produttive «sotto stress» (finanziario-proprietario) che avranno l'esigenza di recuperare, appunto mediante acuto conflitto tra loro, maggiore compattezza, produttività, organizzazione, ecc. In questa situazione, le forze politiche di cosiddetta sinistra (ma si deve ancora usare una siffatta terminologia?) porteranno la solita ac-

qua al grande capitale nella sua parte «parassitaria» e sostanzialmente, dietro la fraseologia liberale e «internazionalista», più reazionaria e inetta, incapace di governare i processi, mondiali e locali, senza affidarsi alla brutalità degli apparati militari e polizieschi, alla sospensione totale o parziale, aperta o variamente mascherata, delle «libertà democratiche». La deriva veramente «di destra» sembra allora questione di qualche anno appena.[10]

In ogni caso, non è bene prolungare oltre questo discorso, che andrà ripreso in futuro con maggiore energia. Lascio quindi la parola all'amico e compagno Preve.

Questo scritto è stato iniziato nel settembre del '93 e terminato nel gennaio del '94.

10. Quella attuale è solo una «destra» di congiuntura. In futuro, vi saranno diverse versioni, più o meno morbide o invece dure, di politica tesa al regolamento di nuovi scontri mondiali tra aree capitalistiche alla ricerca della supremazia. Tali differenti versioni troveranno realizzazione in forze politiche diverse, che ricercheranno anche diverse forme di alleanze e blocchi sociali.

Bibliografia essenziale di G. La Grassa

La produzione scientifica, di orientamento decisamente marxista, può essere suddivisa, all'ingrosso, secondo tre fasi, lasciando perdere tutto il periodo di gestazione relativo agli anni '60, quando l'autore, in aperta rottura con il PCI (dopo la «crisi di Cuba» del 1962), critica il «revisionismo» e si schiera sulle posizioni dette filo-cinesi. All'inizio degli anni '70, dopo aver studiato a Parigi con C. Bettelheim, l'autore pubblica una serie di articoli su «Aut aut», «Utopia», «Critica marxista», «Problemi del socialismo» e altre riviste, ponendo mano ad una minuziosa opera di ricostruzione del pensiero di Marx a partire dall'impostazione althusseriana approfondita a Parigi. Nel 1973 esce il primo risultato di tale lavoro, *Struttura economica e società*, cui seguiranno poi *Valore e formazione sociale* (1975) e *Riflessioni sulla merce* (1977), tutti e tre pubblicati dagli Editori Riuniti.

Dal 1978 si può far partire la seconda fase. L'attenzione si sposta su quello che ormai da quindici anni l'autore considera il fallimento del «socialismo». Se in un primo tempo, si pensava che la *rivoluzione culturale* cinese rappresentasse la possibile via d'uscita per la ripresa della *transizione* (al comunismo), dopo il 1976 (morte di Mao e vittoria della «destra» in Cina) debbono essere tratte, per quanto concerne tale fallimento, conclusioni assai più radicali e definitive. Per ottenere questo risultato, si percorre la strada del ripensamento, congiunto, dell'esperienza relativa alla «costruzione del socialismo» (a volte definita come esperienza della «dittatura del proletariato»), delle categorie teoriche del marxismo che hanno, in qualche guisa, orientato tale esperienza e, più in generale, della concezione che della società capitalistica, e delle sue «tendenze immanenti», ha avuto il marxismo, intendendo quest'ultimo, sulla scia di Bettelheim, come *formazione ideologica*, con riferimento al «marxismo storicamente costituito(si)» nel 1900 e il cui vero fondatore non è tanto Marx, quanto Kautsky (e, in parte, Engels).

Le opere principali di questo periodo sono: *Dal capitalismo alla società di transizione* (volume scritto con Maria Turchetto), Angeli 1978; *Quale marxismo in crisi?* (scritto con Turchetto e Soldani), Dedalo 1979; *Il valore come astrazione del lavoro*, Dedalo 1980; *Dalla fabbrica alla società* nel volume collettaneo *Circolazione e forme del politico*, Angeli 1980; *Il valore come connessione sociale* nel volume collettaneo *Lavoro, scienza, potere*, Feltrinelli 1981; *Sul concetto di cooperazione* nel volume collettaneo *Alla ricerca della produzione perduta*, Dedalo 1982; *Dinamiche strutturali del capitalismo*, Dedalo 1983; *La forma lavoro* nel volume collettaneo *Marxismo in mare aperto*, Angeli 1983 (pubblicato nel 1984 su «Les temps modernes»); *Movimenti decostruttivi (attraversando il marxismo)*, Dedalo 1985.

Nella fase considerata, l'attenzione si concentrava sulla critica sviluppata sia contro l'economicismo del marxismo tradizionale (la «nefasta teoria dello sviluppo delle forze produttive», per dirla nei termini della polemica dei comunisti cinesi verso il «neorevisionismo»), sia nei confronti delle tesi, estremisticamente politicistiche, del comando globale da parte del Capitale, vero Moloch, entità supposta unitaria e compatta, dotata di automovimento coscientemente pianificato. In questa critica viene coinvolta anche la concezione, tipicamente marxiana, dello sviluppo «oggettivo» delle forme sociali verso il comunismo a seguito della socializzazione crescente delle forze produttive, soprattutto dal punto di vista della sempre maggiore cooperazione nel processo di lavoro (produttivo di valori d'uso) dei vari «soggetti» in esso coinvolti, «dal direttore all'ultimo manovale» (Marx). Ci si rende vieppiù conto della necessità di approfondire e sviluppare, anche con trasformazioni radicali, il concetto marxiano di modo di produzione capitalistico.

Inizia così una terza fase con il volume *Le transizioni capitalistiche*, Ediesse Roma 1986, in cui si comincia a parlare di *capitalismo lavorativo*, modo (sociale) di produzione che riproduce il rapporto tra «dirigente» e «ultimo manovale» quale rapporto segnato dalla divaricazione di classe (da dominante a subordinata), sia pure con una larga zona grigia intermedia. Il capitalismo viene pensato come costituito, proprio nella sua «essenza»,

da un complesso di funzioni e ruoli *intrinseci* e necessari al processo di lavoro, e non soltanto dall'occupazione di posizioni relative alla proprietà (o non proprietà) dei mezzi di produzione. Anzi, le funzioni lavorative espletate dai dirigenti costituirebbero la struttura decisiva del modo di produzione capitalistico, quand'anche la posizione dominante nella società sia assunta dalla classe proprietaria. L'attenzione è comunque rivolta prevalentemente alla struttura dei processi lavorativi. Il testo è assai complesso, forse ancora un po' farraginoso, ma l'autore lo considera piuttosto importante per capire il suo percorso teorico successivo, e gli rincresce quindi la sua attuale introvabilità.

Il lavoro teorico sul *capitalismo lavorativo* si accelera negli anni seguenti. Escono vari articoli e saggi, in cui si ridiscutono, fra l'altro, anche i temi della *transizione*; infine, in rapida successione, vengono pubblicati: *L'«inattualità» di Marx*, Angeli 1989; *La critica dell'economia: una teoria della società* nel volume collettaneo *Capitalismo e costituzione di società*, Angeli 1989; *Il capitalismo lavorativo* (con M. Bonzio), Angeli 1990 (rist. 1991); *L'elemento di permanenza del capitalismo* nel volume collettaneo *Trasformazione e persistenza, Angeli 1990.*

Dopo un'interruzione, in cui viene preparato, con propria introduzione, il testo *Il socialismo irrealizzato*, contenente lo scambio di lettere tra Sweezy e Bettelheim sulla «transizione» (Editori Riuniti, 1992), si riprende il lavoro teorico intorno al capitalismo detto lavorativo, approfondendo sempre più il contenuto concettuale di modo di produzione capitalistico e approssimandosi progressivamente alla sua formulazione come modo a tre «classi» (classi da intendersi però in accezione diversa da quella della tradizione marxista), che si trova esplicitata nel presente volume. In un certo senso, si può dire che va esaurendosi la terza fase e, forse, se ne sta aprendo un'altra che però, in tutta evidenza, non costituisce rottura rispetto alla precedente, bensì ne è radicale sviluppo e approfondimento. Nel 1993 esce *Dal capitalismo al capitalismo*, Bibliotheca Roma, che andrebbe letto come introduzione al presente testo. Nel frattempo, l'autore (assieme a Maria Turchetto ed Edoardo De Marchi) ha preparato un volume di carattere prevalentemente didattico,

Per una teoria della società capitalistica (pubblicato dalla Nuova Italia Scientifica nel febbraio di quest'anno), in cui si ripercorrono le tappe dell'elaborazione della *critica dell'economia politica* da Marx al marxismo, elaborazione di cui si pone in rilievo il pilastro decisivo, costituito appunto dal concetto di modo di produzione capitalistico, senza il quale non esisterebbe la specifica costruzione teorica di Karl Marx.

Nei prossimi mesi, sempre con la casa editrice Vangelista, uscirà il volume *Saggi di critica dell'economia politica*, in cui si continuerà — nel corso della rivisitazione di una serie di «luoghi» (teorici) classici del marxismo e, soprattutto, del pensiero marxiano — a sviluppare il discorso già in fase di elaborazione nel presente testo.

MARXISMO E FILOSOFIA ALLA SVOLTA DEL DUEMILA

di
Costanzo Preve

Parte prima

La sconfitta del comunismo storico novecentesco, consumatasi nel triennio 1989-1991, è stata immediatamente interpretata dagli apologeti del capitalismo come «fine della storia» e come affermazione di una «modernità postmoderna», cioè di una modernità ormai rassegnata a riprodurre indefinitamente le proprie contraddizioni, rinunciando definitivamente ai sogni di «emancipazione». La teoria della «fine della storia» è infatti la specifica filosofia della storia della postmodernità.

I marxisti escono da questa vicenda come un pugile sconfitto sul ring. Ancora intontiti per i colpi ricevuti, non hanno certo la capacità di progettare futuri incontri, ma hanno soltanto la forza di ritornare al proprio angolo, mentre l'arbitro solleva il pugno del vincitore. In realtà, questa immagine è fuorviante. Il vincitore ha dovuto drogarsi per riportare la sua effimera vittoria, e l'*antidoping* lo squalificherà. Per riportare questa «vittoria» sul comunismo storico novecentesco (usiamo questa espressione perché sia ben chiaro che non identifichiamo questo comunismo con il progetto di Marx!), infatti, il capitalismo si è «drogato» con le spese militari, con la speculazione finanziaria, con lo stravolgimento integrale della cultura attraverso i *media*, con l'impoverimento selvaggio e scandaloso dei paesi oppressi dall'imperialismo. È allora bene passare ad un'altra immagine. Il comunismo ci sembra oggi somigliare a Noè, ai suoi figli e agli animali che portava con sé (cioè, fuor di metafora, alla «natura» che occorre salvaguardare e salvare), che escono tutti dall'arca dopo il diluvio, e che hanno salvato però l'essenziale per ripopolare la terra. Dall'esprienza della catastrofe, Noè porta con sé soprattutto il convincimento che non bisogna più tentare di costruire un'altra Torre di Babele, e che la città degli uomini non può più essere edificata in modo verticale. La metafora è chiara: siamo sopravvissuti al diluvio, ma non bisognerà più costruire il modello passato convinti di fare in questo modo la volontà della

storia, cioè dell'intera umanità colta nella sua profonda unità ontologico-sociale.

Questo saggio vuole soltanto elencare alcuni punti, in un repertorio che ha come unica ambizione la prosecuzione e l'allargamento della discussione. In primo luogo, cercheremo di comprendere *dove* ci troviamo, cioè qual è lo stadio del capitalismo in cui siamo oggi immersi (e toccheremo allora tre punti: la questione della cosiddetta terza rivoluzione industriale, la questione della distinzione fra borghesia e capitalismo, e infine la questione del rapporto fra capitalismo, occidentalismo e universalismo). In secondo luogo, faremo un rapido accenno alla cruciale questione degli intellettuali come gruppo sociale e al loro nuovo ruolo oggi. In terzo luogo, raggrupperemo tutta la ricca storia del comunismo in due grandi classi, il comunismo nei modi di produzione precapitalistici (in cui si è manifestato nella prevalente forma del Regno), e il comunismo nel modo di produzione capitalistico (in cui si è manifestato nella prevalente forma del Partito-Classe, e cioè della dimensione politico-sociale). In quarto luogo, infine, proporremo alcune tesi teoriche improntate alla «discontinuità» nei confronti dell'insieme della vecchia tradizione marxista, sia di quella ortodossa che di quella eretica.

La questione della terza rivoluzione industriale

È possibile parlare di terza rivoluzione industriale? Si risponde in generale di sì, rilevando soprattutto l'emergere di nuovi settori produttivi fondamentali (le telecomunicazioni, l'informatica, la bioingegneria, eccetera), di nuove tecniche produttive (dal vecchio «fordismo» al nuovo «toyotismo»), di una nuova forma generale della produzione (dalla produzione «rigida» alla produzione «flessibile»), di un mutamento delle forme politiche (dalla democrazia rappresentativa dei partiti politici di massa alla democrazia plebiscitaria e bonapartistica basata su sistemi elettorali maggioritari), di una svolta nelle forme economiche (dal *welfare state* finanziato con tecniche keynesiane alla massic-

cia privatizzazione neoliberale attuale), fino al mutamento delle forme culturali (gigantesco aumento della manipolazione sociale complessiva attraverso l'uso capitalistico, ad un tempo concentrato e flessibile, dei mezzi di comunicazione di massa).

Anch'io penso che si possa rispondere di sì. Siamo all'inizio di un ciclo qualitativamente nuovo della storia del capitalismo, e può andare bene per ora l'espressione «terza rivoluzione industriale». Quest'espressione però è indubbiamente impropria, e Marx non l'avrebbe mai adoperata, perché si tratta di un'espressione *riduzionistica* ed *economicistica*. Dal punto di vista infatti delle tecniche produttive, ad esempio, il «toyotismo» non è affatto una modificazione qualitativa della produzione di massa fordista, ma soltanto un suo approfondimento conseguente, all'interno dell'*unica* tendenza alla razionalizzazione «scientifica» dell'estorsione del plusvalore relativo. Analogamente, l'attuale massiccia ondata di privatizzazioni non rappresenta per nulla una novità sociale qualitativa, ma una semplice chiusura di un ciclo economico resa politicamente possibile dal crollo del sistema sociale a socialismo di stato. In sostanza, se ci si limita ai soli aspetti economici e produttivi, non c'è nessun bisogno di usare il termine «terza rivoluzione industriale», dal momento che è perfettamente possibile interpretare le attuali modificazioni produttive in termini di approfondimento della «seconda rivoluzione industriale» (così come, ad esempio, lo sviluppo delle ferrovie fra il 1830 ed il 1860 è in generale interpretato come la semplice seconda fase della prima rivoluzione industriale, e non ancora come la prima fase della seconda). Il termine «terza rivoluzione industriale», dunque, non si giustifica se si resta sul semplice piano economico e produttivo, e si giustifica soltanto se si prende in considerazione l'insieme delle modificazioni economiche, politiche e culturali. Ognuno dei fenomeni elencati, da solo, non è sufficiente per parlare di nuova fase qualitativa nella storia del capitalismo. Il loro *insieme*, invece, permette di farlo. Da un punto di vista teorico, ciò richiede un'impostazione radicalmente antieconomicistica, che rompa cioè con il «riduzionismo tecnologico» precedente, che si limitava al rilievo della

sola dimensione della forma tecnologica dello sviluppo capitalistico.

Se questo è vero, riteniamo che il termine di «transizione capitalistica» sia migliore, e pertanto da preferire indubbiamente al termine di «rivoluzione industriale». Siamo dunque dentro una vera e propria *transizione capitalistica.* Sappiamo bene che questo termine susciterà qualche obiezione, perché i marxisti sono abituati da più di cento anni ad usare il termine di «transizione» per indicare *soltanto* il passaggio da un modo di produzione complessivo ad un altro. Io ritengo invece che occorra familiarizzarsi anche terminologicamente con il termine di «transizione» *dentro* un unico modo di produzione. Il vecchio e glorioso termine di «formazione economico-sociale» (con cui Lenin indicava le differenti forme storiche e geografiche in cui si manifestava in modo specifico e differenziato un modo di produzione) non è infatti a mio avviso sufficiente per indicare modificazioni storiche qualitative globali nella riproduzione *complessiva* di un determinato modo di produzione. Il termine di «transizione capitalistica» permette invece a mio avviso di cogliere nella sua *totalità* la genesi, lo sviluppo, la crisi e il tramonto di *intere* configurazioni politico-sociali (ad esempio, l'egemonia della forma politica e sociale del movimento operaio moderno attraverso la triplice dimensione dello stato, del partito e del sindacato è a nostro avviso tipico soltanto della *terza* transizione capitalistica, e non del modo di produzione capitalistico in generale).

Abbiamo parlato di «terza» transizione capitalistica. Ma oggi in quale ci troviamo? La risposta, ovviamente, dipende dalla periodizzazione che forniamo della storia del capitalismo moderno. A mio avviso siamo oggi all'inizio della *quarta* transizione capitalistica. Ma perché «quarta» e non «terza»? Non sarebbe più semplice dire semplicemente «terza rivoluzione industriale» e «terza transizione capitalistica»? No, non lo credo. A mio avviso la cosiddetta «prima rivoluzione industriale» (1760-1840) non è stata la prima transizione capitalistica, per il semplice fatto, ben conosciuto dagli storici, che il *presupposto* della prima rivoluzione industriale è stato la precedente espansione coloniale e mer-

cantile europea (1492-1760), che si è unita all'accumulazione primitiva del capitale in Europa (e rimando qui agli studi ben noti di un Dobb, di uno Sweezy, di un Wallerstein). Dunque, la *prima* transizione capitalistica è stata appunto l'accumulazione primitiva del capitale, tenendo conto del fatto che il «capitale» non è una «cosa», ma un rapporto sociale di produzione. La cosiddetta *prima* rivoluzione industriale non è allora che la *seconda* transizione capitalistica, in cui il rapporto di produzione capitalistico assume forme politiche, economiche e culturali qualitativamente nuove (che permettono storicamente, tra l'altro, il capolavoro teorico di Marx). La cosiddetta *seconda* rivoluzione industriale è allora la *terza* transizione capitalistica, all'interno della quale si hanno fenomeni globali come l'imperialismo moderno, lo sviluppo del movimento operaio, il tentativo di costruzione di un «socialismo reale». Questa *terza* rivoluzione industriale è dunque la *quarta* transizione capitalistica.

Se insistiamo tanto in questa proposta di riforma terminologica, è perché sappiamo che le parole non sono «innocenti», ma veicolano concetti e categorie. Il modo di produzione capitalistico non può essere semplicemente identificato con una forma produttiva dominante (il sistema di fabbrica, il taylorismo, il fordismo, il toyotismo). Il concetto marxiano di «modo di produzione» comprende *strutturalmente*, a fianco di dimensioni economiche e produttive, dimensioni politiche, storiche e culturali complessive. I comunisti sono dunque oggi di fronte al problema globale della *quarta* transizione capitalistica, che definiamo *terza* rivoluzione industriale soltanto in modo improprio, riduttivo e provvisorio. *Ogni* transizione capitalistica porta con sé la propria forma storica prevalente di *comunismo*. Il comunismo non può dunque essere idealisticamente definito come la *fine* della preistoria capitalistica, ma come una *possibilità storica concreta* che assume forme storiche differenziate a seconda delle forme globali assunte da una certa transizione interna di un modo di produzione. Torneremo più avanti su questo punto, indubbiamente «scandaloso» alla luce della teoria tradizionale del comunismo, ma su cui vorremmo insistere.

La questione della distinzione fra borghesia e capitalismo

Secondo l'impostazione tradizionale, la borghesia è la classe sociale *portatrice* dei rapporti di produzione capitalistici. Essa è dunque una vera e propria classe-soggetto, ed è perciò legittimo scrivere in maiuscolo la Borghesia. Perché ci sia capitalismo, e soprattutto rivoluzione industriale, è necessario dunque che la Borghesia si sviluppi, assuma una propria coerente coscienza di classe, antifeudale ed anti-popolare, crei una propria cultura (giusnaturalismo, contrattualismo, illuminismo, economia politica inglese, empirismo, romanzo epistolare e romanzo storico, filosofia classica tedesca, positivismo, evoluzionismo darwiniano, psicoanalisi, eccetera). In questa concezione, il capitalismo rischia però di diventare un *residuo*, una sorta di produzione involontaria derivata di un progetto globale ben più ampio (come in un certo senso il sudore nello sforzo di un atleta), oppure di diventare ossessivamente l'unica *finalità* reale di tutte le dimensioni culturali, come se la gigantesca cultura borghese (da Hegel a Beethoven, da Darwin a Freud) non fosse che il contorno del «piatto forte» costituito dalla fabbrica capitalistica (come in un certo senso il piacere del coito fa da gradevole accompagnamento alla procreazione dei figli e alla riproduzione della specie).

Ritengo che ogni concezione della borghesia come classe-soggetto del capitalismo, concezione che porta in fondo a identificare i due termini (con la Borghesia che diventa il «lato soggettivo» del Capitalismo, e il Capitalismo che diventa il «lato oggettivo» della Borghesia) sia errata nell'essenziale, e dunque da abbandonare. In campo marxista, questa identificazione fra Borghesia e Capitalismo ha storicamente portato ad almeno due tipi di contrapposizioni, entrambe irrisolvibili e interminabili, perché destinate a riprodursi all'infinito. In primo luogo, alla contrapposizione fra amici della Struttura e amici della Sovrastruttura, fra «materialisti» che ritengono che la base di tutto sia quanto avviene a livello della produzione capitalistica e della lotta di classe operaia e proletaria, e «idealisti» che sottolineano la grande importanza della cultura, dell'ideologia e delle forme di

coscienza sociale. In secondo luogo, ad un livello filosoficamente più complesso, alla contrapposizione fra dialettici e antidialettici, fra pensatori alla Lukács che considerano la forma hegeliana della logica dialettica indispensabile per comprendere le contraddizioni individuali e sociali, e pensatori alla Althusser che ritengono invece che i movimenti delle strutture sociali non debbano essere indagati come metodo dialettico, considerando la dialettica una semplice secolarizzazione idealistica del pensiero religioso e del neoplatonismo. Chi scrive fa apertamente parte del gruppo dei «dialettici» (con Lukács e con Ilienkov), e nello stesso tempo ritiene che Althusser sia stato un grandissimo teorico, perché nessuno come lui ha saputo criticare in modo tanto convincente i miti dell'Origine e del Fine della Storia. Per ragioni di spazio, però, è impossibile qui elencare le ragioni per cui i dialettici sono più convincenti degli «strutturalisti». È invece utile segnalare subito le tre ragioni fondamentali che consigliano di distinguere e separare chiaramente le nozioni di Borghesia e di Capitalismo, che vengono invece oggi troppo spesso sciaguratamente confuse insieme.

In primo luogo, appare chiaro che spesso la dialettica è più utile per comprendere le contraddizioni che nascono dal lato «soggettivo», cioè dalle forme di coscienza con cui le classi-soggetto, i capitalisti e la classe operaia, reagiscono ai mutamenti globali delle forme della produzione capitalistica, mentre lo «strutturalismo» è più utile per segnalare la globalità «muta», materiale, di queste forme stesse. È vero naturalmente che la contraddizione, questa nozione centrale del marxismo, è sempre una contraddizione «dialettica», anche quando concerne grandezze sociali «oggettive», ma è anche vero che la contraddizione si manifesta storicamente attraverso azioni e reazioni soggettive coscienti. La coscienza è dunque sempre una determinazione dialettica dei fatti sociali «strutturali». La dialettica, però, è qualcosa che non può essere ridotto alle due grandi forme storiche e filosofiche fondamentali con cui si è fino ad oggi manifestata, quella di Platone (*koinonia ton ghenon*, comunità dei generi, *diairesis*, dialettica discendente, *synagoghé*, dialettica ascendente), e quella di Hegel (il movimento triadico che porta l'In-Sé, attraverso il Fuori-di Sé, al Per-Sé). Le

due forme platonica ed hegeliana della dialettica presuppongono entrambe un'Origine da cui la Divisione promana (l'Idea in Platone, l'In-Sé in Hegel), e sono dunque dialettiche della scissione dell'Intero e della sua Ricomposizione dopo l'Odissea della perdita e dell'alienazione. È possibile una dialettica filosofica post-platonica e post-hegeliana, emancipata dal mito dell'Origine? Crediamo fortemente di sì, dal momento che pensiamo che il comunismo sia un *novum* della storia, una novità ontologica qualitativa che non può essere assolutamente concepito in termini di ritorno, restaurazione, ricomposizione di un Insieme Originario Perduto. Il comunismo è dunque *al di là* non solo del Capitalismo, ma anche delle due classi sociali fondamentali del capitalismo, la Borghesia e il Proletariato. Il comunismo non può essere dunque il Per-Sé del proletariato, che conterrebbe già potenzialmente In-Sé il comunismo come «attualità» in senso aristotelico. Il comunismo moderno può dunque emergere storicamente da una determinata transizione di un modo di produzione (e non è dunque necessario, ma solo possibile, che emerga da questa quarta transizione, così come non è stato necessario, ma solo possibile, che emergesse dalla terza appena conclusa), ma non può emergere come svolgimento dialettico di una «sostanza-soggetto» già contenuta in esso (cioè nel Proletariato-Classe Operaia).

In secondo luogo, la distinzione fra Borghesia e Capitalismo è necessaria per una ragione ancora più importante. Il modo di produzione capitalistico è stato indubbiamente promosso e sviluppato da una classe sociale europea chiamata «borghesia», ma al momento della sua mondializzazione esso è stato adottato e proseguito da gruppi sociali che possono essere chiamati «borghesi» soltanto con un'estensione arbitraria ed impropria del termine (dagli *zaibatsu* del Giappone al capitale finanziario degli Emirati Arabi, dai commercianti cinesi di Singapore agli *afrikaners* del Sud Africa). Ritorneremo su questo punto essenziale nel prossimo paragrafo. Ciò che conta, invece, è che lo stesso materialismo storico di Marx è a mio avviso un prodotto storico *integrale* della «coscienza infelice» della borghesia europea, nella misura in cui il suo codice filosofico si basa sull'analisi coerente dell'incompatibilità fra universalizzazione reale della coscienza umana e particolarismo ine-

vitabile degli interessi privati capitalistici. Insistiamo su questa tesi, provocatoria ma ineliminabile. Il comunismo di Marx non è in nessun modo lo svolgimento coerente della coscienza operaia e proletaria. Lo svolgimento coerente della coscienza degli artigiani che resistono all'introduzione della grande proprietà capitalistica è il luddismo, oppure l'anarchismo di Proudhon. Lo svolgimento coerente della coscienza della classe operaia della grande fabbrica è il tradeunionismo sindacale inglese, oppure il marxismo kautskiano della Seconda Internazionale. Lo svolgimento coerente della coscienza dei popoli coloniali oppressi dall'imperialismo capitalistico è il marxismo della Terza Internazionale, che trova in Ernesto Che Guevara e in Ho Chi Minh i suoi due ultimi coerenti rappresentanti. Il comunismo di Marx, basato sulle due nozioni di *libera individualità integrale*, da un lato, e di *universalizzazione dei bisogni del genere umano*, dall'altro lato, nozioni che risalgono entrambe alla filosofia classica tedesca e a Hegel, punto massimo e vetta insuperata del grande pensiero *borghese* europeo, è un comunismo che viene dialetticamente ricavato dalle determinazioni contraddittorie del pensiero borghese stesso, e *solo* di esso. Non è neppure un caso che una delle massime opere filosofiche marxiste del Novecento, *Storia e Coscienza di Classe* di Lukács, parli di un proletariato ideale, storicamente mai esistito e che non esisterà mai, in cui viene chiamato «proletariato» semplicemente la consapevolezza rigorosa della coscienza filosofica *borghese* del fatto che all'interno della produzione *capitalistica* non ci potrà mai essere superamento dell'alienazione, alienazione che non è altro che la coscienza infelice della borghesia stessa di fronte alla propria stessa produzione parzialmente inconsapevole e non voluta, il mondo dello sfruttamento capitalistico. È giunto dunque il momento di ammettere questa scomoda e inquietante verità: il pensiero di Marx è stato *storicamente* il prodotto *filosofico* di uno svolgimento dialettico della coscienza infelice della Borghesia, che ha trovato come suo portatore *sociologico* una certa composizione di classe del Proletariato metropolitano e dei popoli oppressi della terza transizione capitalistica.

In terzo luogo, infine, non bisogna dimenticare che il modo di produzione capitalistico, nella sua irresistibile tendenza ad al-

largare la propria base sociale ed economica e la propria identità culturale mondiale, tende ad integrare non solo il Proletariato, ma anche e soprattutto la Borghesia stessa. Il modo di produzione capitalistico teme infatti la resistenza operaia allo sfruttamento, e la combatte con la continua riproduzione di un sempre nuovo esercito industriale di riserva, ma teme anche la coscienza infelice della borghesia rivoluzionaria, da cui possono nascere sempre nuove forme di resistenza politica e culturale al capitalismo. L'ideale «sistemico» del modo di produzione capitalistico è dunque un *capitalismo senza borghesia*. Questo non significa, ovviamente, che il capitalismo possa riprodursi senza l'essenziale contributo di agenti della produzione capitalistica. Non pensiamo ovviamente una simile ingenuità. Questo significa invece che la categoria di borghesia come classe-soggetto della produzione capitalistica è effettivamente una categoria impropria. Non esistono *a priori* classi-soggetto rivoluzionarie e classi-soggetto reazionarie. Ogni transizione capitalistica produce in modo *sistemico* dei gruppi sociali che possiamo correttamente denominare «classi», e questi gruppi sociali acquisiscono in modo dialettico delle forme di coscienza. Non c'è dunque nessun In-Sé che diventa Per-Sé, ma semplicemente dei processi di costituzione dialettica di soggettività individuali e sociali, la cui dialettica è quella dell'opposizione fra universalismo e particolarismo.

Il comunismo è dunque il «lato universalistico» coerente e rigoroso della dialettica dell'emancipazione. La quarta transizione capitalistica, nel suo tentativo di passare dalla sottomissione formale alla sottomissione reale al capitalismo sia della borghesia sia del proletariato (e sia gli USA che il Giappone sono infatti culture di ricchi e di poveri, non di borghesi e di proletari), allarga in realtà anziché restringere la base sociale della lotta comunista dell'avvenire. Il carattere post-borghese e post-proletario del moderno capitalismo non significa affatto la fine delle sue contraddizioni, ma semplicemente il fatto che queste contraddizioni non potranno più essere descritte e rappresentate nella vecchia forma, tipica di quando borghesia e proletariato si contrapponevano l'una all'altro come classi-soggetto.

La questione del Capitalismo, dell'Oriente e dell'Occidente

Il capitalismo è stato l'occidentalizzazione del mondo? Bisogna certamente intendersi. Il termine «capitalismo» è *storico*, mentre quello «occidente» è *geografico*. Si tratta, inoltre, di una geografia «relativa», perché la Russia è ad oriente dell'America se la si guarda dall'Oceano Atlantico, ma è ad occidente se la si guarda dall'Oceano Pacifico. È bene allora capire in che senso l'Occidente, nato come categoria *geografica*, è mano a mano diventato una categoria *storica*, per trasformarsi infine in una categoria *filosofica*. Vi sono infatti alcune concrete ragioni storiche che hanno fatto diventare l'Occidente il luogo filosofico del nesso proprietà privata/libertà individuale, trasformando in questo modo l'Oriente in luogo filosofico del nesso proprietà collettiva/dispotismo politico, secondo una tradizione che va da Montesquieu a Wittfogel, cioè dall'*Esprit des Lois* pubblicato nel 1748 all'*Oriental Despotism* pubblicato nel 1957. Non è infatti un caso che in duecento anni così ricchi di mutamenti e di trasformazioni sia rimasta pressoché costante la contrapposizione ideale fra Oriente ed Occidente, anche se al nobile francese Montesquieu interessava la causa dell'aristocrazia contro l'assolutismo monarchico, mentre all'ex comunista tedesco emigrato negli USA Wittfogel interessava fornire al suo nuovo paese una rappresentazione apologetica della propria centralità liberale «occidentale» contro il nuovo dispotismo orientale impersonato congiuntamente dall'URSS e dalla Cina.

Questra contrapposizione fra Oriente ed Occidente è anche centrale nella filosofia della storia di Hegel, fonte diretta della filosofia della storia di Marx. In Hegel la «libertà tedesca», che trova nella filosofia classica greca e nella riforma protestante di Lutero le sue due fonti principali, è il principio universalistico che si contrappone all'Oriente, in cui solo il despota è libero, all'India, in cui i fiori e gli animali sono trattati come se fossero esseri umani, e alla Cina, in cui regna l'eguaglianza amministrativa rispetto allo stato dispotico, ma non la libertà di coscienza del singolo. A fianco di questa filosofia occidentalistica ed eurocen-

trica della storia, vi è anche in Hegel una filosofia della geografia, e non è un caso che egli veda negli Stati Uniti d'America e nella Russia i paesi del futuro (egli si pronuncia così fra il 1820 e il 1830), dal momento che in essi ci sono ancora «spazi aperti» da riempire. L'apertura spaziale è qui una metafora della possibile innovazione storica e sociale. Karl Marx eredita a mio avviso questo occidentalismo hegeliano, ma nello stesso tempo osserva che il capitalismo, mondializzandosi, non riesce però ad universalizzarsi realmente. Il principio del capitalismo è infatti un principio particolare, quello della proprietà privata, e l'uomo non può trovare in esso un luogo dell'emancipazione.

Le prime forme di società organizzata sono nate in Oriente (Egitto, Mesopotamia, India, Cina). Queste società orientali si basavano tutte sulla proprietà pubblica della terra, anche se la precedente proprietà comune egualitaria era stata sostituita da una gerarchia inegualitaria di ruoli sociali militari e sacerdotali. L'Oriente è perciò il luogo geografico della proprietà pubblica inegualitaria (un luogo ideale, perché ad esempio nelle isole Hawaii, che sono geograficamente all'estremo occidente, la proprietà pubblica della terra fu abolita soltanto nel 1848, su pressione dei missionari e dei mercanti anglosassoni, da un provvedimento del sovrano dell'epoca). Il modo di produzione schiavistico, che rappresenta pur sempre un'evoluzione sociale interessante, perché unisce all'inizio democrazia politica e barbarie economica, nasce ai margini occidentali di questo mondo orientale, fra la Lidia e l'isola di Chio. Ai margini occidentali di questo mondo si sviluppano anche Cartagine e soprattutto Roma. Fu l'impero romano a generalizzare la proprietà privata schiavistica, e il suo principio occidentale passò poi al Sacro Romano Impero carolingio, alla chiesta cattolica occidentale, e poi al protestantesimo anglossassone. L'Oriente rimase sempre il luogo geografico in cui la proprietà privata non riuscì mai ad imporsi in modo stabile ed incontrastato, e non è infatti un caso che la mentalità capitalistica preferisca il protestantesimo ed il cattolicesimo all'ortodossia e all'islamismo. L'individualismo capitalistico preferisce il protestantesimo, per il fatto che soltanto nel protestantesimo l'uomo è veramente *solo* rispetto ad un

Dio talmente lontano dall'uomo da non aver nulla da dire sui sistemi di proprietà che l'uomo si è scelto. L'uomo ha così da rendere conto *soltanto* a Dio della *sua* proprietà privata.

Torneremo più avanti su questo problema. Per ora ricordiamo soltanto che la mondializzazione capitalistica è effettivamente un'occidentalizzazione del mondo, e che il comunismo non può dunque essere concepito come una semplice variante «di sinistra» di questa occidentalizzazione. L'attuale crisi filosofica della nozione di «sinistra» trova qui le due radici storiche materiali. È l'intera logica dell'occidentalizzazione capitalistica del mondo che deve essere superata, e non soltanto la sua variante di «destra». Finché non capirà questo punto essenziale, la «sinistra» occidentale non uscirà mai dal suo «provincialismo metropolitano», una forma di provincialismo che, pur abitando a New York e a Parigi, resterà sempre estranea a quanto avviene nel più vasto mondo.

Il problema degli intellettuali oggi

La terza rivoluzione industriale si sviluppa dunque dentro il quadro storico complessivo della quarta transizione capitalistica, caratterizzata dal passaggio dalla sottomissione formale alla sottomissione reale della borghesia e del proletariato «classici» dentro un capitalismo ormai mondializzato, ma non per questo universalistico. Questo è, in estrema sintesi, il quadro storico del momento presente. Il tramonto epocale del comunismo storico novecentesco non è la fine della storia, e neppure la fine epocale del comunismo, ma è la fine di *quello specifico* comunismo che ha saputo storicamente manifestarsi durante la terza transizione capitalistica. Gli intellettuali, che durante la prima transizione (1500-1760) furono al servizio prima dello stato assolutistico e poi della nascente borghesia, e che durante la seconda transizione (1760-1870) crearono le grandi oggettivazioni culturali che incarnarono la «scissione» fra borghesia e proletariato (da Hegel a Marx, da Mill a Tocqueville), furono durante la terza transizione capitalistica una forza sociale determinante per

l'organizzazione pratica di stati, partiti, sindacati, istituzioni giornalistiche ed universitarie. Il problema degli intellettuali come «gruppo sociale» è anzi a tutti gli effetti un fenomeno storico della terza transizione capitalistica. A questo problema furono date fondamentalmente due risposte: quella di Mannheim, che vede gli intellettuali come un gruppo sociale autonomo e portatore di una propria specifica visione del mondo (la teoria dell'«intellettualità libera da legami», *freischwebende Intelligenz*); e quella di Gramsci, che vede gli intellettuali come un gruppo sociale «organico» ad una classe sociale fondamentale, borghesia o proletariato. Recentemente è stata avanzata una terza interessante teoria, quella dell'americano Bell, che vede gli intellettuali come un gruppo sociale «pericoloso» per il capitalismo, dal momento che essi tenderebbero a protestare contro il sistema di valori tipico del capitalismo stesso, che mette ovviamente la ricchezza al di sopra della cultura. Riteniamo che le teorie di Mannheim, Gramsci e Bell siano tutte e tre utili per capire in che modo il sistema capitalistico ha cercato di «integrare» e di rendere funzionale alla propria riproduzione gli intellettuali come categoria sociale.

In primo luogo, si è cercato con successo di rendere gli intellettuali «organici» non tanto alla classe sociale chiamata «borghesia» (che come abbiamo visto nei paragrafi precedenti tende ad essere «realmente sottomessa» al capitalismo, e pertanto ad estinguersi come tale), quanto alla riproduzione capitalistica nel suo complesso. Ciò è avvenuto in molti modi. Da un lato, il capitalismo è riuscito ad egemonizzare settori importantissimi di intellettuali di «sinistra», che si erano formati culturalmente nella polemica modernizzatrice contro i vecchi valori autoritari, patriarcali e conservatori, attraverso una liberalizzazione modernizzatrice dei propri codici morali ed estetici. Dall'altro, il capitalismo ha saputo capire molto meglio del comunismo storico novecentesco (cioè del «socialismo realmente esistente») che gli intellettuali sono un gruppo sociale molto suscettibile sul tema della «libertà di espressione», cui era molto meglio imporre un «mandato» flessibile ed indiretto, che sarebbe stato alla lunga più efficace del «mandato» brutalmente strumentale e ferrea-

mente amministrativo imposto loro direttamente dai burocrati staliniani e post-staliniani. Nei termini di Gramsci, il capitalismo è riuscito a rendere «organica» la categoria degli intellettuali non più alla borghesia ed ai suoi «valori» (fra cui, non dimentichiamolo, c'è anche la «coscienza infelice», potenzialmente pericolosissima, perché suscettibile di trasformarsi dialetticamente in coscienza rivoluzionaria!), ma alla pura riproduzione capitalistica desoggettivizzata e ribattezzata «modernità» o «post-modernità». Nei termini di Mannheim, il capitalismo è riuscito a gestire in modo mille volte più intelligente e flessibile del socialismo reale burocratico la caratteristica principale degli intellettuali moderni, l'illusione della propria autonomia assoluta e della propria autodeterminazione filosofica artistica e culturale.

In secondo luogo, per usare i termini di Bell, il capitalismo ha capito che esisteva veramente una scissione potenzialmente molto pericolosa fra ricchezza e cultura, e ha creato nelle metropoli capitalistiche una vera e propria «aristocrazia intellettuale», nei termini che a suo tempo Lenin diede al termine «aristocrazia operaia». I due giganteschi apparati della struttura universitaria, da un lato, e dei mezzi di comunicazione di massa (giornali, televisione, eccetera), dall'altro, sono stati potenziati in modo tale da offrire a settori molto vasti di intellettuali una via di uscita alla proletarizzazione. Gli alti stipendi offerti a professori universitari e a giornalisti non devono essere visti soltanto come un dato puramente economico. Si tratta del fatto che la «sottomissione reale» sia della borghesia sia del proletariato alla riproduzione strutturale, anonima, «sistemica», del modo di produzione capitalistico, rende ancora più importante di prima il fattore culturale e ideologico. Con il tramonto irreversibile e con la dissoluzione progressiva delle «comunità» precapitalistiche, dotate di una propria cultura autonoma, diventa decisivo il controllo «flessibile» sulla produzione intellettuale, che diventa appunto «artificiale» in modo ormai dominante (e questo spiega, ad esempio, il passaggio dalla «cultura popolare» alla «cultura di massa»). Al controllo «rigido» della produzione intellettuale, tipico di sistemi sociali come l'assolutismo nobiliare del XVII secolo o dello stalinismo nel XX secolo, si sostituisce un controllo

«flessibile», mille volte più efficace, in cui l'egemonia complessiva delle idee «capitalistiche» (e non più «borghesi») viene ottenuta in modo per ora efficiente.

Di fronte ad una simile sofisticazione capitalistica, i comunisti non possono pensare di riproporre semplicemente le modalità classiche con cui la questione degli intellettuali è stata concepita durante la terza transizione capitalistica. Da un lato, la proposta dell'«impegno» (*engagement*), dell'intellettuale «impegnato» a fianco del partito rivoluzionario non può essere riproposta nella vecchia forma, da quando sappiamo che la degenerazione del partito rivoluzionario, da Gramsci ad Occhetto e da Lenin a Gorbaciov non è purtroppo un semplice incidente della storia, ma è un fatto strutturale dialetticamente inevitabile. Dall'altro, la proposta del «dire la verità» e della «denuncia» resta sempre attuale, purché si sappia che ormai il capitalismo non ha più paura di «lasciar dire la verità», avendo scoperto la tecnica di far confondere la «verità» in mezzo a centinaia di menzogne attraverso il massiccio martellamento di messaggi. In questo momento ritengo che gli intellettuali abbiano bisogno di comprendere il messaggio inviato nel 1977 dal marxista spagnolo Manuel Sacristán: *non illudersi e non snaturarsi*. Essi (e parlo qui soltanto ovviamente degli intellettuali rimasti soggettivamente «comunisti») non devono *illudersi*: la ricostruzione del comunismo non sarà una cosa breve. Nel frattempo essi non devono *snaturarsi*: l'adesione alle mode liberaldemocratiche e post-moderne significherebbe la loro fine epocale. Per non illudersi e per non snaturarsi è necessario, allora, riproporsi apertamente la questione del comunismo.

La questione del comunismo oggi

È sbagliato pensare che sia sufficiente ritornare al pensiero originale di Karl Marx per avere tutti gli elementi teorici e pratici essenziali per affrontare il tema del comunismo. Questo atteggiamento è sbagliato per almeno due ragioni fondamentali.

In primo luogo, non è possibile mettere fra parentesi settantaquattro anni di esperienza del comunismo storico novecentesco (1917-1991), ritenendolo una lunga parentesi di fraintendimento e di corruzione. È facile in questo mondo rimuovere il fatto, pesante come una montagna, che il solo «comunismo» concreto che sono stati capaci di concepire e di realizzare gli uomini concreti del Novecento è stato *questo* comunismo, rivelatosi debole e fallimentare alla prova della storia. Non è certo possibile cavarsela a buon mercato dicendo che il «comunismo» in URSS ed in Cina non c'è mai stato, perché «comunismo» è soltanto ciò che Marx così definisce nella *Critica al Programma di Gotha* del 1875, una società senza classi e senza stato in cui ciascuno dà secondo le sue capacità e riceve secondo i propri bisogni. Marx in realtà non parla *mai* di socialismo, termine che fu creato nel «marxismo» della Seconda Internazionale. Marx parla di prima fase del comunismo, in cui il «lavoro» è ancora criterio sia del valore di scambio dei beni sia della misura della retribuzione differenziata dei differenti lavoratori. In altre parole, quello che fu definito dopo la morte di Marx «separazione fra socialismo e comunismo» era già per Marx la prima fase del comunismo. Il fallimento del comunismo storico novecentesco è dunque stato qualcosa di molto grave, e questo del tutto indipendentemente dalla nostra valutazione storica di Lenin, Stalin o Mao Tsetung. Se Marx fosse ancora vivo, possiamo stare certi che non esiterebbe di fronte al problema del bilancio storico globale del comunismo storico novecentesco, e non cercherebbe di cavarsela con scorciatoie storiografiche come il malefico influsso della burocrazia, il basso livello originario delle forze produttive in Russia, la corsa agli armamenti imposta da Reagan negli anni Ottanta, il culto della personalità di Stalin, eccetera. Il solo modo di essere veramente «marxisti», dunque, sta nell'applicare spregiudicatamente il metodo storico-materialistico alla storia del marxismo e del comunismo *storici*, senza ricorrere all'infantile scappatoia per cui il marxismo ed il comunismo storicamente esistiti non sono stati quelli *veri*, e bisogna dunque tornare a quelli *veri*. Una simile metodologia è consentita ad un seguace idealista di Platone, che crede all'esistenza di «idee» incorrotte

non ancora «discese» nel mondo sensibile, ma non ad un materialista.

In secondo luogo, in Marx si trova una convincente teoria dei modi di produzione, è presente una soddisfacente teoria scientifica del plusvalore, ma non c'è nessuna teoria del comunismo. Marx non l'ha voluta fornire, perché riteneva che «non bisognava scrivere ricette per le osterie dell'avvenire». Ma il rifiuto di scrivere queste ricette, considerate utopistiche e «prescrittive» nel senso di Fourier, è legittimo soltanto se si ritiene che il «comunismo sia il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti», e che basti perciò interpretare i segnali che la storia ci dà. Sappiamo oggi che non è così: il modo di produzione capitalistico presenta transizioni interne, in cui «abolisce» le proprie precedenti strutture economiche, politiche e culturali mantenendo però immutata ed anzi sempre più approfondendo la propria estorsione del plusvalore. Insomma, sia il rifiuto di scrivere ricette sia la fiducia nel movimento reale non sono più accettabili. Non bisogna inoltre dimenticare mai che in Marx non esiste neppure il termine di «socialismo», e che nei *Grundrisse*, l'unica opera in cui Marx parla del passaggio fra il capitalismo e il comunismo (nel *Capitale* questo passaggio è sempre dato per implicito, e il problema non è mai posto apertamente), egli ne parla come di un passaggio *diretto*, attraverso l'estinzione della legge del valore-lavoro già *dentro* il modo di produzione capitalistico sviluppato. Chi scrive ritiene che sia *questo* il punto fondamentale, e che la questione dell'incompatibilità dello sviluppo delle forze produttive, che il capitalismo stesso contraddittoriamente evoca, con la ristrettezza e la miseria dei rapporti capitalistici di produzione, distribuzione e consumo, sia oggi appunto reale, e che questo renda la questione del comunismo particolarmente attuale.

Il comunismo è dunque in primo luogo un'*esigenza radicale* posta a livello planetario dalla contraddizione (che Marx fu il primo a intravvedere con chiarezza) fra il carattere sociale della produzione e il carattere privato dell'appropriazione. Su questo punto chi scrive è un marxista assolutamente *ortodosso*. A più di un secolo da Marx, su questo punto c'è ben poco da aggiungere.

C'è invece molto da aggiungere, e da modificare, se si passa da questa considerazione generale ad alcuni problemi di merito. Per chiarezza, discuteremo separatamente la questione storica delle due forme principali con cui il comunismo si è presentato prima nei modi di produzione precapitalistici (come Regno, o Regno di Dio) e poi nel modo di produzione capitalistico, o meglio nella terza transizione di esso (come prodotto di un Partito-Classe), e poi la questione teorica di che cosa bisogna cambiare nel paradigma concettuale marxista dopo questo bilancio storico.

Il comunismo come Regno nei modi di produzione precapitalistici

La splendida teoria dei modi di produzione sociali di Marx diventa *un'altra cosa* quando è inserita in modo deterministico e necessitaristico nella cosiddetta «teoria dei *cinque* stadi» (comunità primitiva, schiavismo, feudalesimo, capitalismo, comunismo). Si noti bene: non si ha soltanto una semplificazione, un impoverimento, una deformazione; si è di fronte ad una degenerazione irreversibile, che trasforma una splendida concezione, capace di riprodurre l'articolata richezza della società umana salvandone l'unità dialettica e metodologica, in una filosofia positivistica della storia inferiore per qualità e ricchezza a teorie come quella della trasmigrazione delle anime, della levitazione dei corpi, della verginità di Maria e dell'ispirazione divina dei profeti Isaia e Maometto. Preghiamo il lettore di prenderci alla lettera. Non stiamo affatto scherzando, e non siamo mossi da amore per il paradosso. Il 90% del marxismo, del materialismo storico, del materialismo dialettico, eccetera, realmente esistiti si sono *fondati* su questa caricatura stadiale della storia, e non è un caso che nell'ex URSS gran parte dei loro «professori» siano passati in massa dal «marxismo-leninismo» ufficiale burocratizzato a Gorbaciov e ad Eltsin.

È necessario invece ritornare al metodo originale di Marx. La

graduale e differenziata dissoluzione storica delle comunità primitive non ha affatto dato luogo ad una sorta di modo di produzione schiavistico unitario, come dice erroneamente la teoria dei cinque stadi. Il modo di produzione schiavistico propriamente detto è anzi stato un'anomalia storica «occidentale» (così come il capitalismo), sorta sulle coste dell'Asia Minore prima dell'età classica. La dissoluzione delle comunità primitive ha generalmente dato luogo a modi di produzione classistici, ma non schiavistici né feudali. Si tratta essenzialmente di due modi di produzione differenziati, uniti entrambi però dal loro carattere prevalentemente «tributario» (per usare la terminologia di Samir Amin ne *Lo Sviluppo Ineguale* del 1973): il modo di produzione antico-orientale (Egitto, Mesopotamia, civiltà antiche indiane e cinesi dell'Indo e del Fiume Giallo, eccetera), che si ha quando l'intera produzione sociale è centralmente controllata da un potere politico religiosamente legittimato, in generale da un unico Tempio o da un sistema unificato di templi; e il modo di produzione asiatico, che si ha quando lo stato, sempre religiosamente legittimato, continua a disporre del monopolio legale di tutte le proprietà, ma in cui le varie «comunità», generalmente contadine, dispongono di un maggiore grado di autonomia produttiva e organizzativa. Nello stesso tempo, è bene ricordare che il modo di produzione feudale non è affatto qualcosa che venga necessariamente dopo il modo di produzione schiavistico: ad esempio l'antico regno dei Parti, che coesistette per quasi mezzo millennio con i sistemi schiavistici ellenistico e romano, era essenzialmente feudale; nello stesso tempo, l'accumulazione capitalistica inglese ed olandese dell'età moderna fu parzialmente finanziata da sistemi schiavistici di produzione (commercio triangolare, piantagioni, eccetera), molto più efficienti e produttivi di quanto lo sarebbero stati sistemi feudali contemporanei; *last but not least*, il sistema staliniano del lavoro forzato di massa nei cosiddetti *gulag* restaura modalità schiavistiche di produzione dentro l'accumulazione socialista «primitiva» (per usare la terminologia, errata e pericolosa, di Bucharin e Préobrazenskij).

La nostra tesi è molto semplice: il comunismo non è soltanto un'esigenza radicale della modernità capitalistica; il comunismo

è anche un'esigenza radicale nei modi di produzione precapitalistici. In questi modi di produzione precapitalistici, però, non siamo di fronte alla contraddizione fra carattere sempre più sociale della produzione e carattere sempre più privato dell'appropriazione (in cui risiede appunto la *barbarie* capitalistica!), ma siamo di fronte alla contraddizione fra ricchezza dei pochi e povertà dei molti. Anche questa contraddizione, lo si noti bene, è in ultima istanza una contraddizione fra carattere sociale della produzione e carattere privato della proprietà, ma il fatto che questa contraddizione sostanziale assuma la forma specifica del conflitto religioso e morale fra ricchi e poveri è dovuto al carattere ancora soltanto *limitatamente* sociale della produzione complessiva. In altre parole, i modi di produzione precapitalistici non riescono a realizzare l'unificazione economica del pianeta e la mondializzazione della riproduzione sociale complessiva. È così inevitabile che la contraddizione fra ricchi e poveri venga percepita in tutti i modi di produzione capitalistici (da quello antico-orientale a quello asiatico, da quello nomade-pastorale a quello meso-americano dei Maya, da quello schiavistico a quello feudale) come infrazione arbitraria, dovuta a «cadute» e a «peccati» morali e religiosi, rispetto alle leggi «divine», che imporrebbero invece un'armonia fra produzione, distribuzione e consumo. Si ha qui una percezione sociale tutto sommato esatta (e superiore comunque ai «cinque stadi» dell'evoluzione sociale secondo il materialismo dialettico staliniano) dell'*unità* del lavoro sociale complessivo (che il pitagorico di Elea Parmenide definì correttamente Essere, ribattezzando Nulla la rottura privatistica e antagonistica di quest'unità produttiva sociale). Come rileva correttamente il grande storico marxista dell'antichità greca George Thomson, le *Moire* rappresentavano le antenate del *clan* matriarcale, deputate dalla tradizione al mantenimento dei diritti «comunisti» di eguaglianza sociale. Queste stesse *Moire* diventano *Erinni*, nel loro aspetto negativo di punitrici dell'infrazione privatistica, in quanto la loro funzione specifica era quella di punire con il rimorso coloro che infrangevano le antiche consuetudini egualitarie comunuste. Nell'epoca del passaggio al patriarcato queste divinità femminili furono subordinate a Zeus,

ma non è un caso che a Zeus fu sempre affiancata la divinità femminile *Dike*, che continua a punire la infrazioni «private» al *metron*, termine che originariamente nei poemi omerici significa «unità di misura del consumo» individuale, e diventa poi nei poemi esiodei semplicemente la «moderazione» cui vengono invitati gli uomini.

Per ragioni di spazio non possiamo proseguire questa analisi, che sarebbe illuminante per mostrare la perennità storica dell'esigenza radicale del comunismo. È necessario invece far notare che nei modi di produzione precapitalistici quest'esigenza radicale si manifesta necessariamente in forma religiosa, non certo per «ignoranza» delle leggi naturali fisiche, chimiche e biologiche (chi ha questa concezione puramente «positivistica» dell'«ignoranza» non capirà mai perché Reagan e Gorbaciov sono stati mille volte più «ignoranti» di Omero e di Dante!), ma perché non esistono socialmente forze sociali capaci di *ristabilire* l'eguaglianza comunista perduta, ed è allora inevitabile ricorrere ad un intervento esterno provvidenziale. Vi è comunque anche qui una dialettica fra esternità ed internità. Il Dio che si invoca per ristabilire il suo regno egualitario è indubbiamente percepito come «esterno» alle gerarchie sociali, ma è anche «interno» all'unità del lavoro sociale complessivo. L'esigenza radicale del comunismo non può allora essere pensata nei modi di produzione precapitalistici come la manifestazione delle libere individualità particolari (come avviene nel comunismo di Marx, che non è un comunismo dell'eguaglianza intesa come livellamento, ma è un comunismo della libera individualità integrale), ma è necessariamente pensata come un Regno. Soltanto un Re può infatti intervenire *dispoticamente* sul regime sociale di proprietà privata. Soltanto un Re può *dispoticamente* restaurare la proprietà comune. L'insistenza di tutte le religioni precapitalistiche sull'*onnipotenza* del Re-Dio (con la sola parziale eccezione della mitologia greca) è dunque assolutamente razionale. Dio deve essere onnipotente non certo per ragioni puramente chimico-astronomiche (creare la «materia», eccetera), ma lo deve essere per ragioni squisitamente sociali. Egli deve essere potente abbastanza da poter in qualunque momento *ristabilire* il comu-

nismo perduto. Per questa ragione esso è «originario». Per questa ragione esso è «esistente». In Gesù di Nazareth (*Luca*, 4,14-30) il messianesimo apocalittico e l'annuncio del Regno di Dio assume forme esclusivamente e palesemente *comuniste* come annuncio dell'«anno di misericordia del Signore», cioè come anno sabbatico della «purificazione del tempio», in cui il termine «purificazione» non significa altro che ristabilimento della proprietà comune (ed è per questo che Gesù di Nazareth può promettere ai poveri che saranno «saziati»: essi saranno «saziati» da una nuova redistribuzione egualitaria, comunistica, del prodotto sociale complessivo che nel modo di produzione antico-orientale viene amministrato integralmente dal Tempio). In Paolo di Tarso (*Lettera ai Corinzi*, 7,20-4) la liberazione è promessa in termini non certo di «liberazione universale», ma curiosamente nei termini di trasformazione degli schiavi in liberti e dei liberi in schiavi del Signore. Tutto ciò non è casuale, e non è affatto dovuto ad ignoranza, arretratezza e incapacità di capire la teoria dei «cinque stadi».

Non ci si fraintenda. Chi scrive è ateo, e ritiene pertanto, per dirla in modo semplificato, che «Dio non esiste». Questa affermazione però, lungi dall'essere blasfema, è di una banalità sconcertante. Grandi filosofi come Spinoza ed Hegel hanno chiarito molto bene che la questione dell'«esistenza» o meno di Dio è del tutto secondaria, perché il problema è quello della concezione teorica dell'unità e della totalità delle cose e dei rapporti (che infatti Spinoza concepisce come Natura e Hegel come Assoluto). La maggior parte dei trattati di storia della filosofia occidentale sono in proposito fuorvianti, perché interpretano la cosiddetta «rivoluzione scientifica», da Copernico a Galileo a Newton, come un semplice progetto della «borghesia» di garantire l'autonomia delle scienze positive (prima l'astronomia, poi la fisica, infine la biologia) dalle invadenze della religione, laddove si trattava soprattutto di un'altra cosa, escludere Dio da qualunque velleità di intervento sul regime della proprietà privata capitalistica. Il capitalismo doveva essere fatto diventare «naturale», e pertanto sottratto a qualunque Regno egualitario-comunista. Questo non dà luogo assolutamente ad un superamento della re-

ligione, ma a una semplice trasformazione della religione stessa in sovranità assoluta della produzione capitalistica. I nuovi teologi diventano gli economisti. Come dice assai bene Marx nel *Capitale* (I, p. 26): «Gli economisti hanno uno strano modo di procedere. Per essi vi sono soltanto due specie di istituzioni, quelle naturali e quelle artificiali. Le istituzioni feudali sono artificiali, quelle borghesi naturali. In questo assomigliano ai teologi, che anch'essi pongono due specie di religioni. Tutte le religioni che non sono la propria, sono invenzioni degli uomini, mentre la propria religione emana da Dio».

Se si comprende bene questo, si capiranno anche almeno due cose. In primo luogo, si capirà che l'attuale capitalismo occidentale-americano odia l'integralismo ed il fondamentalismo islamico non certo perché è spinto dall'ateismo (anzi, il dollaro americano indica che *In God we trust*, perché soltanto il Dio tribale anglosassone-capitalistico può garantire l'accumulazione del capitale su scala mondiale), ma perché il fondamentalismo islamico (insieme con la teologia della liberazione cattolica e la teologia sociale ortodossa) ritiene che Dio non sia d'accordo con l'illimitata sovranità della proprietà privata capitalistica. In secondo luogo, si capirà che gran parte dell'«ateismo scientifico» in cui sono stati cresciuti Gorbaciov e Shevarnadze, Jakovlev e Eltsin, eccetera, è totalmente inutile, perché non ha senso imparare che il *big bang*, i «buchi neri», l'evoluzione della specie, eccetera, possono essere tranquillamente spiegati anche senza l'intervento di un ingegnere stellare e di un progettista cosmico, se non si comprende che l'unica vera religione del capitalismo è l'eternità, l'onnipotenza e l'insuperabilità del capitalismo stesso.

Il comunismo come Partito-Classe nel modo di produzione capitalistico

Abbiamo osservato che nei modi di produzione precapitalistici la contraddizione fra carattere sociale della produzione e carattere privato dell'appropriazione può *soltanto* essere rap-

presentato in termini di contraddizione morale e religiosa fra ricchi e poveri, a causa del carattere ancora limitato, particolare, e non mondiale e planetario, della contraddizione. Ciò spiega, fra l'altro, il perché *ancora oggi* la religione sia tanto diffusa e forte. Per l'immensa maggioranza degli uomini la percezione delle contraddizioni è sempre locale e particolare, e il solo modo di «rappresentarsi» l'universalità non può che essere il Regno, cioè la divinità. Il punto più importante sta però altrove: nei modi di produzione capitalistici mancava effettivamente sia il soggetto (una classe sociale realmente universalistica) sia l'oggetto (una produzione sociale mondializzata) della liberazione comunista, ed era dunque assolutamente *razionale*, giustificato e coerente che questa esigenza radicale venisse pensata come *conversione* (metanoia) morale e religiosa, e come adeguamento ai valori di Dio.

Le cose cambiano con il modo di produzione capitalistico. Il modo di produzione capitalistico unifica infatti il genere umano nella forma alienata dell'universalizzazione capitalistica, crea la nuova classe sociale dei salariati-proletari, e soprattutto realizza progressivamente l'estinzione della stessa legge del valore-lavoro attraverso lo sviluppo della produzione automatizzata. È allora normale che l'esigenza radicale del comunismo sia integralmente riformulata, e che passi dal modello del Regno al modello del Partico-Classe. Per chiarezza, correndo il rischio della semplificazione, riformuleremo questo modello teorico attraverso tre passaggi filosofici telegrafici, cui potremmo tranquillamente dare i nomi rispettivamente di Feuerbach, di Marx e di Lenin.

1. Dio non esiste. Ciò che viene chiamato «dio» dai credenti non è altro che un residuo dell'ignoranza umana, un'alienazione dell'essenza umana stessa nella trascendenza, una manifestazione dell'incapacità umana di accettare la sua inesorabile mortalità. Dal momento che ciò che viene chiamato Dio non è in realtà altro che l'Uomo, o meglio l'Umanità nel suo Divenire Storico, è necessario che gli uomini e le donne, che compongono concretamente l'Umanità, prendano in mano direttamente il loro destino, e smettano di credere di poter essere salvati da un'entità inesistente.

2. L'Umanità esiste soltanto come astrazione. Concretamente, esiste soltanto l'umanità divisa in classi sociali antagonistiche, l'una sfruttatrice, l'altra sfruttata. Nel capitalismo la classe sociale sfruttata, a differenza che nei modi di produzione precedenti, la Classe Operaia-Proletariato, non è soltanto un oggetto di sfruttamento cui viene estorto plusvalore assoluto e relativo, ma è anche un Soggetto universale, in grado di emancipare l'intera umanità emancipando se stessa. Solo i «borghesi» hanno l'interesse a fingere che esista un'Umanità non divisa in classi antagonistiche, perché con l'astrazione «uomo» indicano in realtà un universale fittizio, il portatore dei rapporti capitalistici di produzione. I «proletari», che non hanno da perdere che le proprie catene, sanno invece che solo la Classe Operaia (allargata a tutti i lavoratori «produttivi» di plusvalore) è un soggetto capace di azione efficace.

3. È vero che l'Umanità esiste solo come astrazione «borghese» (umanesimo). Ma è vero anche che la Classe Operaia da sola è anch'essa un'astrazione (economicismo). La classe operaia, nel rapporto di produzione immediato, è capace soltanto di azione collettiva rivendicativa, salariale, sindacale. Per portare il fattore rivoluzionario della classe operaia dalla potenza all'atto, o dall'In-Sé al Per-Sé, è necessario il Partito. Solo il Partito, che deve essere sempre mantenuto rivoluzionario contro ogni pericolo di corruzione o di burocratizzazione, fa sì che la Classe compia la sua missione, che è quella di emancipare l'intera umanità. La missione storica della Classe è infatti universalistica, e questa missione non è altro che il comunismo, quell'esigenza radicale che nei modi di produzione precapitalistici si manifestava in forma metafisica ed idealistica come avvento religioso.

Abbiamo cercato di riassumere in una pagina il «codice filosofico» essenziale, il DNA del comunismo storico novecentesco. La semplificazione è stata inevitabile, ma nello stesso tempo crediamo di non essere caduti nella falsificazione. Chiediamoci ora spregiudicatamente: questo codice può essere ancora mantenuto, o deve essere radicalmente riformulato? Vogliamo rispondere chiaramente: non può essere mantenuto, deve essere

radicalmente riformulato, e porteremo alcuni argomenti per *iniziare* la discussione.

In primo luogo, non basta certamente dire che Dio non esiste, e che al suo posto bisogna mettere il Divenire dell'Umanità e la Sovranità dell'Uomo per risolvere il problema del superamento della metafisica. La metafisica riesce anzi a mantenersi molto meglio sulla base di un terreno «umanistico» di quanto riesca sulla base di un terreno «trascendente», perché in questo modo nasce la concezione fuorviante secondo cui l'Uomo può tutto, ed è il solo signore della natura e della società. Così non è. Nietzsche fu a suo tempo un uomo «di destra», ma ebbe assolutamente ragione nel sostenere che il nichilismo non viene superato cambiandone semplicemente il soggetto portatore e la forma ideologica. Heidegger fu anch'egli un uomo «di destra», ma ebbe ancora più ragione rilevando che non l'Uomo, ma l'Essere è il vero orizzonte che permette di interpretare il significato complessivo delle azioni degli uomini, delle nazioni e delle classi (gli «enti», nella sua terminologia). È interessante che anche l'ultimo Lukács, il marxista che polemizzò nel modo più violento possibile contro Nietzsche e contro Heidegger, finì al termine della sua vita con l'adottare un punto di vista rigorosamente ontologico-sociale: l'Essere Sociale complessivo, non certo le classi o i partiti, è la categoria filosofica principale. Tutto ciò non deve stupire. Il marxismo storico novecentesco ha creduto di potersi liberare di Dio e della metafisica semplicemente negandone l'esistenza in nome della «scienza moderna», e ha finito con il secolarizzare ingenuamente l'idea «barbarica» della onnipotenza divina con la concezione della necessità inesorabile della storia.

In secondo luogo, il fatto che Marx abbia ragione nel rilevare che esiste lo sfruttamento capitalistico e che esiste soprattutto la contraddizione fra carattere sociale della produzione e carattere privato della appropriazione (e su questo chi scrive non ha dubbi) non significa automaticamente che egli abbia anche ragione nel ritenere che la classe sociologica dei salariati, vittime dell'oppressione capitalistica, coincida storicamente con la classe filosofica dei proletari, che avrebbe la «missione» di emancipare l'intera umanità. Come si può parlare «scientificamente» di

«missione»? Il termine «missione» è religioso, non certo «scientifico». Abbiamo già rilevato che nel corso delle sue transizioni interne, il modo di produzione capitalistico approfondisce la «sottomissione» dei gruppi sociali che lo riproducono, e che questa sottomissione passa da formale a reale. Il fatto che la classe operaia sia strutturalmente simile alle classi sfruttate dei precedenti modi di produzione (come gli schiavi nel modo di produzione schiavistico ed i servi della gleba nel modo di produzione feudale) è a mio avviso segnalato dal sintomo per cui il marxismo, che avrebbe dovuto teoricamente sostituire le precedenti forme di messianesimo religioso e di attesa del Regno, è stato da lei recepito in forma pienamente religiosa, cioè come religione atea di salvezza attraverso l'onnipotenza della necessità della Storia e attraverso la mediazione salvifica della Chiesa, cioè del Partito e dei suoi funzionari-missionari-sacerdoti-inquisitori-vescovi e papi.

A suo tempo Platone, in dialoghi a nostro avviso tuttora validi come il *Protagora* e il *Gorgia*, ha affermato che la maggioranza empirica delle posizioni che emergono da un insieme sociale non può essere un criterio infallibile né della verità né della giustizia. La classe operaia ed il proletariato sono pur sempre anch'essi degli insieme sociali empirici, e l'idea curiosa secondo cui dalla maggioranza di questi insiemi sociali empirici può originarsi la verità scientifica e la giustizia etica è una forma di «essenzialismo religioso». Certo, Marx pensava che la Classe Operaia avrebbe avuto la missione storica di emancipare l'intera umanità. Ciò che Marx pensava, però, non può essere un argomento decisivo (a meno che si sia religiosi, e si accettino gli argomenti *ex auctoritate*, come nella teologia medioevale). Inoltre, nessuno sa che cosa penserebbe Marx *oggi*, dopo aver fatto il bilancio del Novecento appena trascorso.

In terzo luogo, il fatto che le insufficienze delle Classi possano essere integrate dall'azione del Partito è cosa che a nostro avviso non può sopravvivere al bilancio dell'esperienza storica dell'ultimo secolo. Questo significa forse che pensiamo che il Partito *si corrompa necessariamente* e non contingentemente o casualmente? Sì, lo pensiamo. Questa corruzione necessaria non avviene

però, come molti sostengono, per ragioni legate ad un presunto egoismo inestirpabile della «natura umana», che porterebbe coloro che hanno «potere» a farsene inevitabilmente corrompere. Al contrario, chi scrive crede profondamente nella «natura umana», in cui vediamo la principale sorgente materiale del comunismo, inteso come bisogno radicale di emancipazione, di verità e di giustizia. Le ragioni di questa corruzione necessaria sono altre. Filosoficamente, Nietzsche ha descritto in *Così parlò Zarathustra* il passaggio antropologico dal tipo umano dell'Eremita, che non è informato della «morte di Dio» (nel nostro linguaggio: della morte della presunta, e in realtà inesistente, necessità della storia unita alla missione della classe operaia) e che continua perciò a professare sinceramente questi valori, al terribile e squallido tipo umano dell'Ultimo Uomo, che invece ricava dall'informazione sulla «morte di Dio» la conclusione che tutto è possibile e tutto è permesso (e ci sembra che il tipo umano di Gorbaciov sia appunto l'incarnazione massima dell'Ultimo Uomo). In modo filosoficamente ancora più acuto Hegel, nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, insiste sull'inevitabile necessità del passaggio dialettico dalla figura spirituale denominata «rigorismo della morale» alla figura spirituale denominata «regno animale dello spirito», per cui è proprio l'ascetismo soggettivamente sincero a rovesciarsi dialetticamente in una giungla di egoismi selvaggi (e qui Hegel si riferisce al passaggio dialettico fra morale kantiana, professata sinceramente, e scatenamento degli egoismi capitalistici, mentre chi scrive ha invece in testa il passaggio dialettico fra il grande ascetismo morale di milioni di comunisti negli anni 1920-1960 e la degenerazione privatistica, egoistica, nichilistica e post-moderna della maggior parte dei comunisti nell'ultimo ventennio dissolutivo).

Non è però con questi argomenti filosofici, che evochiamo qui solo per il loro carattere suggestivo, che è possibile sostenere la tesi della degenerazione inevitabile della forma politica del Comunismo di Partito. La ragione strutturale non sta neppure nella semplice questione delle «forze produttive». Riteniamo evidente il fatto che la classe operaia, e più in generale i lavoratori, non

sono affatto interessati allo «sviluppo delle forze produttive» (se non in periodi brevi ed artificiali, come lo stachanovismo), ma sono giustamente e legittimamente interessati alla piena occupazione, al massimo tempo libero possibile e a ritmi produttivi ragionevolmente lenti. E perché non dovrebbe essere così? Non è forse anche questo il comunismo (e si rilegga lo stupendo *Elogio dell'Ozio* di Lafargue, genero di Marx)? La vera ragione della degenerazione inevitabile della forma-partito sta nel fatto che la forma-partito è costruita sul doppio modello dello stato borghese e dell'azienda capitalistica, dovendo appunto garantire l'unità fra decisione ed esecuzione (il «centralismo democratico» è *esattamente* il modo «normale» di funzionare di tutte le aziende capitalistiche che si rispettino). Non è possibile infatti pensare che la *divisione del lavoro*, o meglio la divisione capitalistica del lavoro, che separa dispoticamente le mansioni direttive ed esecutive, tecniche e sociali, eccetera, possa essere applicata in modo *neutrale* ad un partito «comunista», e che questo partito possa rimanere per decenni «comunista» su basi idealistiche di entusiasmo e di dedizione personali, in presenza di un ferreo meccanismo strutturale di produzione allargata di mansioni ricalcate sul modello inevitabile della divisione capitalistica del lavoro. Chi vuole capire in che modo un partito comunista possa degenerare, deve abbandonare le categorie «morali», o i lamenti sull'egoismo della natura umana, per rivolgersi invece, sulle orme di Marx, alle cause *strutturali* della degenerazione.

Concludiamo su questo punto. Il tentativo di sostituire al comunismo del Regno di Dio il comunismo del Partito-Classe è stato storicamente giustificato. Si è trattato della forma storica assunta dall'esigenza radicale della liberazione comunista nell'epoca della seconda rivoluzione industriale e della terza transizione capitalistica (1870-1990). Questa forma storica può essere rivendicata come storicamente inevitabile, e bisogna dunque rivendicare con fierezza e gratitudine tutti i sacrifici e gli eroismi compiuti dai «comunisti» in questo lungo secolo. Il problema sta nel fatto che oggi non possiamo continuare come se niente fosse successo nel frattempo.

A proposito dell'anarchismo e della liberaldemocrazia

Vi è una prima grande obiezione teorica a quanto si è detto fino ad ora. In breve, essa potrebbe essere formulata così: ciò che dici è stimolante e interessante, ma non è nuovo; non è nuovo, perché la critica al partito politico è tipica della tradizione anarchica e del comunismo «consiliare», vecchia più di cento anni, e la critica alla democrazia classista in nome di una democrazia non-classista è tipica della tradizione liberaldemocratica, vecchia più di duecento anni; la proposta è dunque vecchia sotto un'apparenza di novità, e non può essere presa in considerazione per la riformulazione del marxismo e del comunismo.

È necessario rispondere. Ciò che stiamo tentando di sviluppare non ha in realtà quasi nulla a che fare con l'anarchismo e con la liberaldemocrazia. Vi sono, certo, elementi di continuità e di contiguità, di cui non bisogna affatto vergognarsi, perché sia l'anarchismo sia la liberaldemocrazia hanno una tradizione ricca e rispettabile, ma l'ispirazione è radicalmente diversa. Ci interessa infatti rinnovare e riformulare il marxismo ed il comunismo, non «riabilitare» l'anarchismo e la liberaldemocrazia, che possono difendersi da soli (e in questo momento storico hanno molti più difensori di quanti ne abbiano il marxismo ed il comunismo!).

Per ciò che riguarda l'anarchismo, esso è stato un grande fenomeno storico che ha caratterizzato il passaggio dalla prima alla seconda rivoluzione industriale, e cioè il passaggio dalla seconda alla terza transizione capitalistica. Sociologicamente, esso ha rappresentato la resistenza delle comunità contadine ed artigiane non solo alla massiccia introduzione del sistema di fabbrica tipico del capitalismo finanziario (bancario + industriale) della seconda rivoluzione industriale, ma anche alla ristrutturazione del movimento operaio e proletario nelle forme «collettivistiche» del sindacato economico e del partito politico. È bene che questa doppia natura storica dell'anarchismo non venga mai dimenticata, perché l'anarchismo non è stato soltanto un feno-

meno di anticapitalismo, ma anche di antisocialismo. Alla luce degli esiti catastrofici del comunismo storico novecentesco è certo possibile cadere nella facile tentazione di riabilitare la lungimiranza di Bakunin nella sua polemica contro l'«autoritarismo» di Marx. Si tratterebbe però di una tentazione fuorviante. L'anarchismo non è riuscito a sopravvivere nella seconda rivoluzione industriale e nella terza transizione capitalistica per il fatto di aver creduto di risolvere il problema dello *stato* semplicemente non ponendoselo, cioè rimuovendolo. Lo stato, per dirla con Spinoza, è un «male necessario» della modernità, ed è sbagliato sia il vedere in esso il luogo di realizzazione dell'eticità sociale (come fa Hegel), sia vedere in esso il male assoluto da abolire (come fa Bakunin). Marx ed Engels cercano di muoversi fra Scilla e Cariddi (cioè fra Hegel e Bakunin), e il movimento operaio erediterà questa schizofrenia dei suoi fondatori, dando al problema una soluzione appunto schizofrenica: da un lato si elabora una teologia politica dei giorni feriali, per cui lo stato, e l'occupazione integrale dei meccanismi dello stato da parte del partito politico, è visto come l'oggetto privilegiato e quasi unico della tattica e della strategia comunista; dall'altro lato, si elabora una teologia politica dei giorni festivi, in cui si assicura virtuosamente che il fine del comunismo è assolutamente identico al fine dell'anarchia, cioè l'estinzione definitiva e irreversibile dello stato moderno, sostituito da una generica, indistinta e nebulosa «comunità».

Questa teologia politica deve essere a mio avviso integralmente abbandonata. Da un lato, il suo carattere «religioso» è del tutto evidente: durante i giorni della settimana si lavora e si pecca, e solo quando arriverà la domenica non si lavorerà e non si peccherà più; alla fine del *tunnel* della storia dei partiti, degli stati e delle classi ci aspetta il riscatto finale della «comunità dei santi», senza partiti, senza stati e senza classi. Dall'altro lato, questo apparentemente innocuo anarchismo antistatuale è in realtà dialetticamente solidale con lo statalismo più esasperato. Le garanzie formali dell'individuo moderno vengono liquidate come residui di diritto borghese e piccolo-borghese, ed in questo modo lo statalismo diventa addirittura partitismo, cioè occupazione di-

spotica e inevitabilmente burocratico-mafiosa di tutti i meccanismi dello stato da parte del partito politico, che diventa così il luogo sociale privilegiato della promozione sociale da parte di ipocriti, carrieristi, nichilisti totali. C'è a mio avviso un solo modo di uscire da tutto questo: mettere fra parentesi l'inutile teoria dell'estinzione dello stato nel comunismo. È meglio cominciare a parlare di *stato comunista*, cioè di comunismo moderno che probabilmente non riuscirà a fare a meno dello «stato» come male necessario, così come non riusciamo a fare a meno degli ospedali e delle case di riposo per anziani. È allora indispensabile far sì che ciò di cui non si può fare a meno diventi almeno il luogo migliore possibile, e anziché sognare improbabili estinzioni, si faccia il possibile per renderlo un luogo umano ed abitabile. Questa è, certo, una tesi «anti-utopistica». Non sempre, però, l'«utopia» è rivoluzionaria. Da Tommaso Moro a Huxley, da Campanella ad Orwell, sappiamo bene che l'utopia si rovescia dialetticamente in anti-utopia, appunto per il carattere quasi sempre implicitamente normativo e prescrittivo delle utopie stesse. Su questo punto, ci spiace, non seguiamo ed anzi contrastiamo il pur stimabile Ernst Bloch.

Per ciò che riguarda la liberaldemocrazia, è bene sapere che *oggi* la cosiddetta «democrazia capitalistica» *non* è per nulla una «democrazia» nel senso che Aristotele diede a questa parola, e che è anche l'unico senso coerente possibile. Ci limitiamo per brevità a due citazioni. Dice Aristotele (*Politica*, VII, 8, 1328a): «... uno stato non è soltanto una comunità di esseri umani, ma è una comunità di *eguali*, che si ripromettono di raggiungere la *migliore vita* possibile». E dice ancora Aristotele (*Politica*, IV, 3, 1290b): «La forma di un governo è la democrazia quando i liberi, che sono anche in maggioranza i più poveri, governano, ed è una oligarchia quando governano i ricchi ed i nobili, che sono nello stesso tempo pochi di numero». Le definizioni di Aristotele sono chiarissime, perché sono contenutistiche, e non formalistiche come avviene oggi nel pensiero cosiddetto liberaldemocratico (Bobbio, Dahrendorf, eccetera). Il suffragio universale maschile e femminile, infatti, non è ancora la «democrazia». Esso può dar luogo tranquillamente ad una oligarchia legittimata

con plebisciti ad intervalli di tempo stabiliti. E oggi infatti ciò che viene chiamato «democrazia occidentale», e che i popoli oppressi del mondo giustamente rifiutano, anche se purtroppo non hanno altri mezzi che il fondamentalismo religioso o il nazionalismo etnico, è appunto una *oligarchia di pochi ricchi*, le classi capitalistiche dei paesi imperialisti, che si legittimano periodicamente attraverso rituali plebiscitari in cui il «suffragio universale» è industrialmente manipolato con i giganteschi apparati politici e giornalistici professionali. Diciamolo chiaramente: *non* stiamo vivendo in una «democrazia», ma in una «oligarchia capitalistica» o, se si vuole, in una «aristocrazia del denaro», che dà luogo ad una «tirannia flessibile» degli apparati politico-informativi. Ciò che viene ipocritamente definito «opinione pubblica», e che non esiste ormai più da tempo (come Habermas ha dimostrato da giovane dimenticandoselo progressivamente con il passare del tempo nel suo unico buon libro, *Storia e Critica dell'Opinione Pubblica*), è in realtà un grande apparato unificato di manipolazione e di gestione industriale della riproduzione dell'ideologia dominante, esattamente come lo è stata la chiesa nel modo di produzione feudale. I *mass media* sono semplicemente la chiesa del moderno capitalismo.

Se non vi è oggi alcuna democrazia, non vi è neppure un vero «liberalismo». È noto che la teoria democratica, basandosi sulla sovranità assoluta e «relativistica» del suffragio universale, non è in grado di fondare in modo teoricamente sicuro i diritti imprescrittibili dell'uomo, che non possono essere sottoposti a votazione «di maggioranza» (il movimento femminista rivendicherà sempre il diritto assoluto della donna ad abortire, e la chiesa cattolica rivendicherà sempre il diritto assoluto del bambino a nascere, del tutto indipendentemente dai risultati elettorali di un possibile *referendum* democraticamente svolto). La teoria liberaldemocratica moderna è dunque una sorta di *cocktail* fra giusnaturalismo (i diritti imprescrittibili non sottoponibili a votazione) e relativismo (la sovranità delle maggioranze sulle minoranze). Questo *cocktail* fra giusnaturalismo e relativismo, teoricamente fragilissimo, è inoltre qualcosa che non viene applicato, perché il principale diritto naturale, quello alla *vita*, non viene

neppure tutelato, perché il capitalismo mette gli interessi finanziari della proprietà capitalistica dei paesi imperialisti *davanti* ai diritti di esistenza e di sopravvivenza della maggior parte dei popoli del mondo.

Non stiamo dunque affatto proponendo di sostituire alla teoria tradizionale del comunismo una nuova teoria ispirata all'anarchismo e alla liberaldemocrazia. Noi sosteniamo che nel comunismo ci sarà quasi sicuramente uno stato comunista, e che nel capitalismo non c'è nessuna democrazia e nessun vero liberalismo. Nello stesso tempo, sarebbe sciocco non cercare di valorizzare la giusta lotta degli anarchici contro il dispotismo del potere e la giusta considerazione dei liberaldemocratici per i diritti del singolo. Forse che non si può imparare qualcosa anche da Michel Foucault e da *Amnesty International*?

A proposito degli odierni partiti comunisti

Vi è una seconda grande obiezione pratica a quanto si è detto fino ad ora. In breve, essa potrebbe essere formulata così: ciò che dici sulla corruzione strutturale dei partiti comunisti è certo plausibile, ma resta il fatto che oggi, dopo il crollo del comunismo storico novecentesco nel triennio 1989-1991, i soli «comunisti» disposti a resistere e a contrattaccare sono praticamente i membri, i simpatizzanti ed i votanti dei «partiti» comunisti ancora esistenti: questo fatto non può essere rimosso o sottovalutato; nello stesso tempo, il problema della eventuale corruzione statuale dei partiti comunisti non è all'ordine del giorno, perché i comunisti sono oggi sulla difensiva, e ben lontani da una nuova presa del potere; è dunque inutile porsi un problema inattuale, e comunque non all'ordine del giorno; meglio valorizzare al massimo quel poco che concretamente c'è, e quel poco che concretamente c'è vuole organizzarsi nelle vecchie e note forme collaudate dei partiti comunisti, naturalmente rinnovate, liberate dagli opportunisti e dai carrieristi, eccetera. Una seconda formulazione di questa obiezione potrebbe essere questa: tutte queste critiche alla forma organizzativa del Partito di Classe sono legitti-

me, ma è evidente che non siamo ancora riusciti a trovare una forma organizzativa alternativa, se pure questa forma alternativa esiste, e finché non saremo riusciti a trovarla, e certo questo non avverrà presto, dobbiamo tenerci la forma organizzativa vecchia, che almeno conosciamo; ogni altro discorso è puramente astratto; il *Che fare?* di Lenin resta per ora insuperato: organizzare la Classe degli sfruttati, costruire il Partito dei Comunisti.

È necessario rispondere. Quest'obiezione ha con sé la forza dell'evidenza, l'irresistibile semplicità del senso comune. Eppure il «senso comune» — Gramsci lo ha giustamente osservato — è «il più grande dei metafisici». La questione, infatti, non sta certamente nel decidere in modo astrattamente aprioristico se ed in che modo coloro che si considerano oggi «comunisti» abbiano il diritto di organizzarsi o meno in partiti comunisti. È assolutamente chiaro che questo diritto i comunisti ce l'hanno. Nessuno abita volentieri in una casa con il tetto sfondato, e nello stesso tempo nessuno è tanto sciocco da abbandonare questa casa, che almeno continua a riparare un poco dalle intemperie, finché non è pronta una nuova casa. Ora, è assolutamente evidente che non esiste ancora nessuna *nuova* casa per l'organizzazione politica dei comunisti. Il *Che fare?* di Lenin forniva simultaneamente una teoria generale della funzione anticapitalistica della classe operaia ed una teoria particolare dell'organizzazione di un partito politico capace di distinguere fra tattica e strategia: la strategia dei comunisti è sempre e soltanto il comunismo; la tattica indica i modi per «avvicinarsi» a questo obiettivo, e per «allargare» la base sociale interessata a perseguirlo. Oggi, lo abbiamo già detto e non ci stancheremo di ripeterlo, non esiste ancora un *Che fare?*. Bisogna però comprendere che con tutta probabilità esso non verrà mai più scritto nella vecchia forma, se è vero che la quarta transizione capitalistica si configura come l'epoca storica in cui la *forma alienata* del valore-lavoro si generalizza capitalisticamente in tutto il pianeta, mentre nello stesso tempo si estingue progressivamente ogni «legge del valore», intesa come criterio di scambio di tempo di lavoro sociale medio contenuto nelle merci. Il *Che fare?* di Lenin, infatti, era un ingegnoso manuale per la rivoluzione proletaria intesa come «innesco» della

costruzione del socialismo. Ma questa transizione capitalistica non mette all'ordine del giorno la costruzione del socialismo, ma il perseguimento di ciò che Marx chiamava la prima fase del comunismo (che noi ci ostiniamo a distinguere, e a non identificare in nessun modo). La questione, però, deve essere affrontata in modo relativamente più semplice.

Come rispondere, infatti, all'obiezione per cui non ha senso criticare il comunismo del Partito-Classe se non siamo ancora in grado di prospettarne uno alternativo, ed è inutile prospettarne una degenerazione inevitabile sulla base della sua omologia con la divisione capitalistica del lavoro se in ogni caso il problema attuale dei comunisti è quello di organizzare la resistenza anticapitalistica e non è ancora all'orizzonte il pericolo futuro di un potere corruttore? La sola risposta è questa: i comunisti hanno bisogno della *prospettiva storica*, non possono continuare a rimuovere psicoanaliticamente il futuro prossimo allontanandolo nevroticamente nelle nebbie utopistiche di un messianesimo economico; la prospettiva storica per i comunisti non è un lusso, ma una condizione necessaria di esistenza, senza la quale la stessa identità storica, psicologica e morale si estinguerebbe progressivamente; ebbene, una prospettiva storica sensata non può essere ristabilita senza porsi in modo radicale le questioni fondamentali dei *fondamenti ultimi* della propria ragione di esistere, di agire, di sperare. La teoria comunista non può essere mantenuta a lungo sulla base della provvisorietà, del rifiuto di porsi domande radicali, del piccolo cabotaggio giorno per giorno, dell'empirismo provocatoriamente contrapposto alla domanda radicale sull'orizzonte temporale di senso del nostro agire. L'attuale nichilismo, che nei paesi latini si presenta con il nome ingannevole di «pensiero debole», può permettersi di non porsi mai la questione del proprio fondamento ultimo, e può permetterselo appunto perché il suo fondamento ultimo implicito è la semplice adesione alla riproduzione capitalistica, che ha la propria autorappresentazione filosofica, come l'ultimo Lukács comprese molto bene, in una specifica mescolanza di neopositivismo e di esistenzialismo: il «neopositivismo» le serve per legittimare l'adesione all'universo sociale ad una dimensione, men-

tre l'«esistenzialismo» fornisce il supplemento d'anima per protestare e macerarsi contro la triste fatalità di questa riproduzione unidimensionale. Il comunismo non può seguire questa via nichilistica. Come abbiamo rilevato in un paragrafo precedente, l'asceta rigorista della morale dell'impegno e della militanza non può impedire la propria trasformazione dialettica nel regno animale dello spirito, cioè nella perdita cinica di tutte le ragioni del proprio impegno, e l'Eremita mette al mondo, volente o nolente, l'Ultimo Uomo.

Vi è tuttavia una seconda ragione, che non deve sfuggirci. Non possiamo per ora sapere con chiarezza come si configurerà la soggettività comunista nel mondo sociale della quarta transizione capitalistica. È molto probabile, però, che essa si configuri in modo radicalmente diverso dalle forme di soggettività e di coscienza tipiche delle avanguardie organizzate del comunismo storico novecentesco. Le forme ideologiche saranno inoltre probabilmente diverse. Così come all'alba dell'età moderna Descartes ritenne indispensabile che, in mancanza di una fondazione «scientifica» della morale, ci si accontentasse di una «morale provvisoria», analogamente riteniamo inevitabile che oggi i comunisti si organizzino per ora sulla base di una struttura provvisoria, quello del Partito-Classe. Se non c'è altro, si prende quello che c'è. Purché lo si sappia, si sia consapevoli, e si comprenda bene che questa provvisorietà non ha più i titoli filosofici e politici per ambire all'orizzonte della prospettiva.

La dialettica di tradizione e di rinnovamento della teoria marxista

La teoria comunista ispirata a Marx si trova oggi in un delicato momento di mutamento di paradigma. I marxisti devono riuscire a compierlo, perché in caso contrario finiranno come gli anarchici nel passaggio fra la seconda e la terza transizione capitalistica: non scompariranno, continueranno ad esistere, ma non saranno più un fattore storico determinante. Dal punto di vista

teorico, i compiti del marxismo possono essere assimilati per analogia alla rivoluzione concettuale operata dalla fisica moderna nel passaggio dalla fisica classica di Newton alla teoria della relatività di Einstein. Come i fisici ben sanno, la teoria di Einstein non falsifica affatto le tesi fondamentali della fisica classica di Newton, ma le relativizza radicalmente. Le categorie della fisica restano valide, ma devono rinunciare alle categorie di spazio e di tempo assoluti. Nello stesso modo, il geniale modello di Marx non esce assolutamente distrutto dagli eventi del Novecento, che anzi rendono ancora più attuale la sua tesi di fondo, del fatto cioè che la contraddizione fondamentale fra carattere sempre più sociale della produzione e carattere sempre più privato dell'appropriazione non può essere risolto dentro un modo di produzione capitalistico riformato o addolcito, ma richiede il passaggio generale ad un modo di produzione superiore, il comunismo. La permanenza di questa contraddizione, però, non può più essere conciliata con altri aspetti del complesso apparato categoriale del marxismo. Michelangelo Buonarroti diceva che il lavoro dello scultore consisteva nel «togliere» dai blocchi di pietra il superfluo, non certo nell'«aggiungere». Nello stesso modo, noi dobbiamo sapere che il grande blocco di pietra della teoria comunista richiede oggi che si tolgano elementi stilistici ormai obsoleti e degradati, evidenziando in modo più chiaro altri elementi, che erano stati ricoperti fino a diventare con il tempo invisibili.

È necessario individuare il punto archimedico della debolezza della teoria comunista tradizionale, per poterla appunto «rifondare». È infatti assurdo continuare a dire che la teoria è buona, ma non è mai stata veramente «applicata». Ciò comporterebbe, se si volesse essere logici fino in fondo, un giudizio totalmente astorico sui «marxisti» dal 1870 al 1990; essi sarebbero stati talmente sciocchi ed incapaci da non saper «applicare» una teoria già pronta. È improbabile, però, che si possa interpretare seriamente la storia con la categoria di incapacità storica. Bisogna invece cogliere il punto *centrale* della questione, e da esso *ripartire* per cercare di *ricostruire* un orizzonte credibile.

Il punto centrale della questione sta in ciò, che la contraddi-

zione fra carattere sociale della produzione e carattere privato dell'appropriazione resta nell'attuale capitalismo astratta e latente, dal momento che concretamente la socializzazione del lavoro avviene in modo antagonistico, producendo continuamente ruoli sociali e tecnici antagonistici, diseguali, divisi e competitivi. Si ha, dunque, socializzazione senza reale cooperazione, o, se si vuole, agire produttivo non solidaristico, ed anzi, anti-solidaristico nella sua più profonda essenza. Come si vede, tutto ciò non ha nulla a che vedere con il cosiddetto «egoismo umano». Si tratta di qualcosa di *strutturale*, nel senso che Marx ha dato a questa parola, una struttura cioè non psichica, ma integralmente storica e sociale. Le conseguenze sono potenzialmente gravissime. Se, infatti, si affiancasse al carattere privato dell'appropriazione anche un carattere solo virtualmente sociale, ma in realtà privato anch'esso, della produzione, il *comunismo diventerebbe veramente impossibile*, e perderebbe ogni carattere «strutturale». È necessario, dunque, riformulare integralmente la vecchia nozione marxiana di struttura, comprendendo in essa non soltanto le sue due tradizionali colonne portanti, lo sviluppo delle forze produttive e la dialettica dei rapporti sociali di produzione, ma anche un terzo irrinunciabile fattore, la capacità antropologica globale di socializzare in modo alternativo sia le forze produttive sia i rapporti sociali di produzione. È bene convincersi che senza questa grande operazione teorica, allo stato attuale delle cose, e in base alle stesse formulazioni originarie di Marx, il comunismo sarebbe socialmente impossibile, perché il capitalismo socializza le forze produttive in modo sistematicamente antagonistico, e non prepara affatto, da un punto di vista culturale e tecnologico, le basi materiali per una produzione sociale solidaristica.

Il grande marxista sovietico Ilienkov ha scritto: «Nella società comunista, come ha mostrato Marx, diventerà immediatamente evidente un fatto che nelle condizioni della società borghese si rivela soltanto attraverso un'analisi teorica dissipante le illusioni inevitabili in questa società, il fatto che tutte le forme della cultura sono esclusivamente forme dell'attività dell'uomo stesso». La nozione di *attività*, nel suo significato più ampio e più articola-

to, deve a nostro avviso diventare la terza colonna portante della nozione marxiana di struttura. Ciò non ha nulla a che vedere, a mio avviso, con i vecchi discorsi sull'importanza decisiva dei «fattori» morali, politici, ideali, eccetera. Si trattava ancora di «mezze misure», del tutto interne al vecchio paradigma economicistico, che riteneva erroneamente che il modo di produzione capitalistico non socializzasse soltanto la forza produttiva generale del lavoro umano associato, accrescendone in modo inaudito la produttività, ma ne incrementasse anche la modalità cooperativa e solidale di esercizio. Dal momento che così non è, tutto il paradigma teorico comunista deve essere riformulato sulla base di questa nuova consapevolezza. Ciò richiede però un discorso a parte, che implica una ricostruzione sistematica delle categorie.

Parte seconda

Nella prima parte di questo scritto abbiamo sollevato in modo intenzionalmente generale e generico alcuni problemi preliminari ad una rinnovata impostazione dell'apparato categoriale del materialismo storico di origine marxiana. Preferiamo naturalmente la formulazione «materialismo storico di origine marxiana» a quella di «materialismo storico marxista», per sottolineare che il materialismo storico, una volta «decollato» come continente teorico autonomo, non può e non deve sentirsi vincolato alla lettera e nemmeno allo spirito del suo fondatore. Questo tipo di «vincolo assoluto» sarebbe necessariamente religioso. Mentre i musulmani sono vincolati alla lettera ed allo spirito di Maometto, i fisici non si sentono vincolati alla lettera ed allo spirito di Newton. I «marxisti» assomigliano maggiormente ai secondi che ai primi. Non è ovviamente un caso (e ripetiamo volutamente qui concetti già segnalati nella prima parte) che per più di un secolo i «marxisti» siano assomigliati più ai primi che ai secondi. In breve: l'incorporazione della cosiddetta «dottrina marxista» nel movimento operaio storico, già nobilmente definito da Plechanov, Kautsky e Lenin in termini di «fusione» (*Verschmelzung, slijanie*) di socialismo teorico e di movimento operaio pratico, ha necessariamente comportato una sua inevitabile «religiosizzazione» ad un tempo funzionale e strutturale, dal momento che i capi politici di questo movimento, per legittimare il proprio titolo «scientifico» alla direzione pratica di partiti e sindacati, dovevano potersi riferire simbolicamente ad un'eredità sacralizzata, che duplicava spiritualmente nel mondo delle idee «eterne» il loro monopolio delle decisioni.

Il superamento della forma religiosa della teoria presuppone dunque che siano maturate le condizioni storiche di questo superamento. Queste condizioni non sono ancora per nulla mature. La ragione massima e principalissima, a nostro avviso, sta nel fatto che la classe operaia della grande fabbrica capitalistica è una classe integralmente sottomessa alla riproduzione del modo

capitalistico di produzione, esattamente come le classi degli schiavi e dei servi della gleba lo erano per i loro rispettivi modi di produzione. Proferiamo questa eretica bestemmia senza alcun oscuro senso di colpa, convinti come siamo che gli operai empirici, reali, in carne ed ossa, avranno tutto da guadagnare e nulla da perdere ad essere «esentati» dalla mistica missione loro attribuita, e ad essere riassorbiti ed «eguagliati» in soggettività sociali più ampie.

Il fine di questa seconda parte di questo scritto è quindi quello di proporre una riformulazione categoriale atta a contribuire all'(ancora lontano) superamento della forma religiosa della teoria comunista.

Il concetto di struttura

Il concetto di struttura è una delle nozioni portanti del materialismo storico marxiano, punto di riferimento imprescindibile per dotarsi di una concezione razionale del comunismo moderno. È dunque stupefacente il fatto che su di esso vi sia tanta confusione, e che sia necessario ritornarci sopra. Abbiamo già fatto notare che l'idea secondo cui la «struttura è l'economia», attribuita al marxismo dall'opinione pubblica dei semicolti e bovinamente rivendicata da molti «marxisti», è invece propria dell'immagine capitalistica del mondo, che secolarizza l'onnipotenza divina, attribuita dalle vecchie metafisiche teologiche ad un'entità spirituale trascendente, nel destino riproduttivo della gabbia d'acciaio capitalistica. Le vere facoltà di «teologia» del capitalismo sono le facoltà di economia, debolmente integrate dalle facoltà di psicologia deputate a curare le forme di anomia individuale, e dalle facoltà di sociologia deputate a prevenire le forme di anomia collettiva. Vi è però una seconda concezione di «struttura», infinitamente più corretta e nobile, che ha il pregio di basarsi direttamente sul pensiero di Marx: la struttura è l'unità di forze produttive e di rapporti di produzione all'interno di un modo di produzione. Questa definizione, però, è anch'essa in fondo impropria, perché in questo modo la «sovrastruttura»

che dovrebbe corrispondere alla struttura stessa non può che essere un «residuo». È bene allora aprire una piccola parentesi di filologia marxiana, che limiteremo ferreamente agli scopi filosofici che qui ci poniamo.

Anzitutto è necessario ricordare due cose. In primo luogo, Marx arriva alla concezione materialistica della storia attraverso la cruciale nozione di *ideologia*, e non certo attraverso la preventiva dicotomizzazione dell'essere sociale complessivo in livello strutturale e livello sovrastrutturale. Nella *Prefazione* del 1859, alludendo al manoscritto dell'*Ideologia Tedesca*, Marx scrive che in quell'opera si era trattato per lui e per Engels di mettere in evidenza il contrasto del loro modo di vedere con quello «ideologico» della precedente filosofia tedesca. Qui «ideologia» (e più tardi, in Engels, anche «processo ideologico») è intesa come ottica illusionistica e deformante (da spiegarsi tuttavia nella sua genesi effettuale) per cui la «base reale» dei processi storici viene cancellata, o resa marginale e secondaria, rispetto ai suoi effetti nella coscienza degli uomini. Come hanno fatto opportunamente notare Cesare Luporini e Fulvio Papi, l'ideologia non deve però essere vista come qualcosa di «causato», secondo un modello deterministico, dalla base materiale, ma come un fattore che interagisce potentemente nel processo storico (criticheremo più avanti questa concezione, a nostro avviso insufficiente, dell'ideologia come fattore di interazione). Val la pena far notare che Marx non parla qui per nulla di «struttura» (*Struktur*), termine novecentesco in lui quasi assente, ma di «base reale», che sta «dietro» (si noti bene «dietro», *non* «sotto») le rappresentazioni ideologiche che ci facciamo del mondo. È necessario qui insistere ancora una volta che la metafora topologica, spaziale, non è dunque quella del «sotto» con il «sopra» (la struttura sotto, come il fondamento di un edificio, e la sovrastruttura sopra, come i piani superiori di questo stesso edificio), ma del «davanti» con il «dietro» (e dunque della facciata esterna, in questo caso l'ideologia, e delle stanze interne, in questo caso la «base materiale»). Le metafore non sono mai innocenti o secondarie. Esse ci strutturano il simbolico e l'immaginario. Chi scrive ha in proposito da tempo un'opinione fermissima: in breve, il

fatto che si sia sempre preferito la raffigurazione spaziale simbolica del rapporto fra struttura e sovrastruttura in termini di «sotto» e «sopra», anziché di «davanti» e «dietro», non è che il riflesso «ideologico» della religiosizzazione del marxismo stesso, del fatto cioè che il rapporto cielo-terra veniva soltanto invertito mantenendone però la dimensione verticale, sia pure rovesciata, il che permetteva la reintroduzione di una religione atea, terrestre e non più celeste, amministrata simbolicamente da sacerdoti «comunisti» del materialismo storico divinizzato. Ma su questo punto, assolutamente cruciale, bastino per ora queste scarne osservazioni.

In secondo luogo, non bisogna dimenticare mai che Marx è *sempre* un pensatore della *totalità*, e che dunque il rapporto fra base concreta di una formazione sociale *(die reale Basis)* e sovrastruttura *(Überbau)* non è mai un rapporto fra due entità ontologicamente indipendenti, ma è sempre un rapporto di strutturazione interna *(Gliederung)* di un insieme *(Ensemble, Ganzes)*. Ad essere precisi, Marx non «rovescia» Hegel, ma propone una diversa «articolazione della totalità» (l'espressione tedesca *gegliedertes Ganzes*, che traduciamo approssimativamente come «totalità strutturata ed articolata», è un'espressione letterale di Marx nell'*Introduzione* del 1857). Le raffinatezze filologiche ci hanno sempre infastidito, perché sono state sempre pascolo per talmudisti nullatenenti, svolte da seriosi toponi da biblioteca all'ombra di politici nichilisti interessati esclusivamente a coalizioni elettorali. In questo caso, però, la filologia marxiana è veramente importante, e l'importanza sta in ciò, che tutte le metafore architettoniche e spaziali del termine «struttura» (*Bau, innerer Bau*, eccetera) devono essere rigorosamente e ferreamente sottomesse non solo alla concezione della «totalità» *(Ganzes, Ensemble)*, ma anche (e soprattutto) alla «strutturazione interna» *(Gestaltung)* e all'articolazione di questa strutturazione *(Gliederung)*. Non intendiamo certo spaventare il lettore con queste parole tedesche (anche se vorremmo qui timidamente suggerire che senza una buona conoscenza delle due lingue fondamentali della filosofia, il greco antico ed il tedesco, è pressoché impossibile discutere seriamente di queste cose). Vorrem-

mo però suggerire che Marx eredita *integralmente* da Hegel il concetto, da quest'ultimo espresso particolarmente bene nella *Propedeutica Filosofica*, per cui il «sistema organico è un tutto in cui le parti non stanno da sole, ma nel tutto e attraverso il tutto, ed in cui anche il tutto non esiste senza le sue parti», per cui la «strutturazione» *(Gestaltung)*, cioè il «rapporto dell'organico con se stesso, consiste nel fatto che tutte le parti organiche si producono reciprocamente in modo costante e che la conservazione dell'una dipende dalla conservazione di tutte le altre» (sic!).

Questo *excursus* filologico parla a nostro avviso da solo, ma ci vorremmo comunque aggiungere due ordini di osservazioni. In primo luogo, appare qui evidente che Marx è un erede diretto ed integrale di Hegel, nel senso che egli assume come Hegel la «totalità» *(Ganzes)* come oggetto e presupporto del pensiero (e dunque in Marx non c'è praticamente nulla di Kant e del suo modo dualistico di ragionare), e che la sua separazione (indiscutibile) da Hegel non si consuma per il fatto che Hegel avrebbe ignorato ogni «base materiale» della società (cosa che non fa neanche un cretino), ma per il fatto che la «totalità» marxiana ha una strutturazione *(Gestaltung)* e un'articolazione *(Gliederung)* diverse da quelle di Hegel. In secondo luogo, vi è qui materia per riflettere a lungo per coloro che hanno sempre contrapposto Althusser a Hegel, o meglio il marxismo strutturalistico al marxismo dialettico della totalità: nessuna articolazione infatti è possibile senza una strutturazione, ed a sua volta la strutturazione è sempre e soltanto strutturazione di una totalità, e non solo di una mera «complessità» costruita pezzo per pezzo.

Il lettore potrebbe però a questo punto cominciare a provare un po' di (educata) impazienza. Egli ha tutto il diritto di sapere se in Marx esista o no una nozione *univoca* di struttura, e se quindi si possa partire da questa nozione univoca per procedere oltre. Ebbene, a nostro parere questa nozione univoca di struttura *non* esiste. Si è già rilevato come anche la nozione massima e principalissima di Marx, quella di comunismo, non sia in realtà univoca, perché vi è in essa la compresenza di una dimensione presenziale (il movimento reale che abolisce lo stato di cose pre-

mente identificato con una «base» che sta sotto (se è vero — come noi fortemente ribadiamo — che in Marx non c'è un'impostazione simbolica in termini di «sopra» e «sotto», ma di «davanti» e «dietro»), ma deve essere correlato con una «totalità», che esiste a sua volta esclusivamente nella sua strutturazione e nella sua articolazione specifica. La questione del «primato» tra forze produttive e rapporti di produzione non può dunque essere risolta sulla base dell'ermeneutica marxiana.

Questo enigma ci fa venire irresistibilmente in mente il *Filebo* di Platone. Questo dialogo non ha una ambientazione precisa, e l'interlocutore di Socrate, Filebo, è un giovane non altrimenti conosciuto. Argomento di discussione è quale sia il vero bene per l'uomo (si tratta dunque dello stesso tema della *Repubblica* — il bene — considerato però attraverso il prisma dell'esistenza individuale del singolo anziché dell'esistenza collettiva nello stato). All'inizio Filebo sostiene che il bene sta, per l'individuo singolo, nel piacere, mentre Socrate afferma che sta nell'intelligenza. La discussione rivela però ben presto che né il piacere da solo né l'intelligenza da sola può portare al bene, che risulta invece da una sintesi di entrambi i momenti. Oggetto di disputa diventa allora quale dei due momenti sia, in tale sintesi, sovraordinato all'altro. Osserva Socrate ironicamente che, assegnato ormai il primo premio alla sintesi di intelligenza e piacere, si tratta di stabilire se il secondo premio debba andare all'intelligenza o al piacere. È interessante rilevare (anche se qui non c'è assolutamente lo spazio per soffermarvisi) che proprio per impostare correttamente questo enigma Platone sia costretto a sviluppare la dialettica dell'essere limitato e del divenire illimitato, e che appunto per questa ragione il *Filebo* diventa il *primo* dialogo di Platone in cui l'essere non sia più concepito in termini di staticità e di immobilità, ma come vera e propria struttura del divenire delle cose, e cioè come rapporto di rapporti. È infatti proprio per questa ragione che il *Filebo* (unito all'ideale trilogia formata anche dal *Parmenide* e dal *Sofista*) rappresenta una fonte lontana, ma indiscutibile, della *Scienza della Logica* di Hegel, insuperata grammatica teorica del comunismo (come risulta bene dai quaderni filosofici scritti da Lenin).

Platone «risolve» a suo modo il problema del primato fra piacere o intelligenza spostando il problema e riformulandolo fino a farlo diventare irriconoscibile. Analogamente è necessario ripresentare il problema del primato fra forze produttive e rapporti di produzione riformulando integralmente fino a farlo diventare irriconoscibile. Ed è appunto questo che intenderemmo proporre nelle pagine seguenti.

Realtà e metafisica delle forze produttive sociali

Alla fine degli anni Quaranta Jean-Paul Sartre si indignò per aver letto in Polonia un manifesto per la prevenzione della tubercolosi che diceva: «Lotta contro la tubercolosi! La tubercolosi frena la produzione!». Non sappiamo se questo demenziale manifesto sia davvero esistito (come non sappiamo se Maria Antonietta abbia veramente proposto di dare al popolo affamato di pane comune delle fragranti *brioches*!). In ogni caso, questo manifesto non esprime soltanto la sindrome della guerra fredda, per cui tutto si misurava in termini di produttività di carbone, acciaio e petrolio per poter rispondere alla sfida militare dell'avversario, ma incarna in forma pura e letterariamente insuperabile ciò che fu dottamente definito «economicismo», la riduzione cioè del materialismo storico ad apologia della centralità della crescita delle forze produttive, identificate di fatto (al di là di innocui richiami all'Uomo Nuovo) con la tecnologia. L'«economicismo» è dunque non tanto una deformazione e un impoverimento del marxismo, quanto una sua negazione assoluta (esattamente come la Santa Inquisizione non è una deformazione e un impoverimento del messaggio di Gesù di Nazareth, quanto una sua negazione assoluta). Su questo punto ebbe filosoficamente ragione Althusser (anche se fu sconfitto dai post-moderni e dai *nouveaux philosophes*) ed ebbe politicamente ragione Mao Tsetung (anche se la sua linea fu sconfitta *post mortem* da Deng Hsiaoping). In modo fiorito Ernst Bloch ebbe modo di connotare questo economicismo con il termine di «corrente fredda»,

contrapponendogli una «corrente calda» del marxismo intessuta di attivismo, entusiasmo, prassi e movimento.

Dal punto di vista teorico, l'economicismo rappresenta una variante di «sinistra», popolare-proletaria, dell'entusiasmo borghese-positivista per la scienza e per la tecnologia, e nello stesso tempo costituisce una continuazione diretta delle teorie settecentesche del progresso e degli stadi di sviluppo dell'umanità (raccolta, pastorizia, agricoltura, artigianato, manifattura, eccetera), già criticate da Rousseau per il loro ingenuo ottimismo. Questo «economicismo» non ha molto a che fare con il comunismo di Marx, ed hanno pertanto ragione tutti coloro che, con Godelier, sostengono che per Marx la cosiddetta «struttura» è formata soltanto dai rapporti di produzione. Vi sono però alcune ragioni per sfumare questa affermazione, e per sostenere che Marx ed Engels sono stati spesso, nella lettera e (ahimè) anche nello spirito, sostenitori impliciti o espliciti dell'«economicismo». Tutto ciò deve essere ammesso anche se, ovviamente, il punto centrale non è mai filologico, ma è sempre storico. Storicamente parlando, l'economicismo (o, se si vuole, la deformazione economicista del comunismo marxiano) è sempre un'ideologia che «corrisponde» agli interessi materiali di un gruppo sociale determinato, in questo caso di una neoborghesia burocratica di stato il cui complessivo dominio sulla società è permesso appunto dallo sviluppo dell'industria pesante (laddove l'industria «leggera» è molto più adatta alla formazione di strati di imprenditori potenzialmente indipendenti ed inclini a forme di privatizzazione economica). Come tutte le ideologie, anche questa si maschera ovviamente da incarnazione degli interessi generali del sistema nel suo complesso (difesa militare contro un nemico esterno, raggiungimento dell'autarchia produttiva del paese, eccetera), e questo è tanto più facile, quanto più questi «interessi generali» effettivamente esistono in alcune congiunture storiche concrete (ad esempio durante il confronto fra imperialismo occidentale e «campo socialista»).

Non possiamo però soffermarci a lungo in questa sede su questa questione, peraltro importante, e torniamo al tema degli elementi «economicistici» già presenti nel pensiero originale dei

fondatori del materialismo storico. Essi sono, ahimè, numerosi. Particolarmente fastidioso (e per chi scrive particolarmente sgradevole) è il fatto che in Engels si distingua continuamente fra nazioni degne di riconoscimento nazionale (Italia, Germania, Ungheria, Polonia) e nazioni indegne di accedere alla statualità e destinate all'estinzione sulla base di due parametri pressoché esclusivi: l'essere cioè dipendenti o meno dalla politica estera dello zar di Russia, individuate da Marx e da Engels come l'oppositore «asiatico», sostenuto strumentalmente dall'Inghilterra, di un capitalismo progressivo euro-tedesco, per cui l'Armenia, la Grecia e la Serbia ad Engels non interessano, mentre la Polonia sì; l'essere in grado o meno di sostenere un mercato capitalistico sufficientemente ampio. In questa visione socialdarwinista della storia moderna il «mercato capitalistico», identificato con il «progresso», è effettivamente il parametro principale utilizzato dai classici del marxismo per legittimare dei diritti nazionali e culturali. Trascuriamo tuttavia questo aspetto, del resto marginale (le opinioni geopolitiche e diplomatiche *personali* di Marx e di Engels, così come le loro preferenze sessuali e le loro abitudini alimentari, *non* fanno assolutamente parte, neppure marginalmente, dell'apparato categoriale del comunismo moderno), per entrare nel merito dei veri problemi teorici della nozione di «forze produttive».

In primo luogo (come illustra dettagliatamente la notevole monografia critica di Paolo Bellinazzi) i concetti di forza e di materia hanno un'importanza *essenziale* per la comprensione del pensiero di Marx e di Engels, in quanto queste nozioni non indicano unicamente le ben note entità del mondo inorganico. Marx e Engels sono su questo punto debitori diretti delle filosofie di Leibniz e di Hegel, che fanno acquisire ai due concetti di forza e di materia un significato traslato che permette di applicarli a livelli di realtà superiori a quelli inorganici. In questo modo Marx ed Engels parlano di forze vitali dell'individuo e della specie, di forze dello spirito e dell'immaginazione, di forza delle idee e di forze produttive, ed infine di forza-lavoro (*Arbeitskraft*), riferendosi indistintamente alla sfera organica, psichica, economica e ideologica. Nello stesso modo essi parlano di

«masse» rivoluzionarie, estendendo alla filosofia della storia un termine, la massa, da essi impiegato nella filosofia della natura per indicare la materia. Sarebbe un gravissimo errore interpretare queste «metafore» organiche (materia, massa, energia, forza) come semplici espressioni letterarie. Al contrario, il fatto che la nozione di «forza» (*Kraft*) derivi in Marx direttamente da Leibniz e da Hegel, e non dalla tradizione fisica meccanicistica di Descartes e Newton, per cui la stessa «estensione» del termine in «forza produttiva» non fa in realtà che duplicare la stessa nozione (*ogni* forza, infatti, in quanto punto energetico, è anche necessariamente produttiva: non possono esistere «forze» non produttive), fa di Marx e di Engels non tanto dei «materialisti», come si ripete da decenni, quanto degli «energetisti». È necessario riflettere bene su questo punto, generalmente trascurato dai cultori del materialismo storico, perché esso ci ricorda irresistibilmente che le fonti filosofiche principali dei concetti di materia e di forza in Marx ed Engels *non* sono fonti materialiste (o materialiste-meccaniciste, o materialiste-deterministe), ma sono fonti non materialiste, e piuttosto «energetiste», come Leibniz ed Hegel. La stessa classica distinzione fra lavoro e forza-lavoro, che viene generalmente interpretata come una «correzione» fatta da Marx alla teoria del valore-lavoro di Smith e di Ricardo, è in realtà incomprensibile senza una sua collocazione in una più ampia concezione filosofica. In definitiva, Marx è indubbiamente un teorico delle «forze produttive», non soltanto, ma addirittura della centralità delle «forze produttive». La questione sta allora, in definitiva, nell'accertare il vero significato di questo termine cruciale.

In secondo luogo, infatti, non può essere casuale che Marx abbia individuato la caratteristica differenziale del comunismo moderno rispetto a quello antico e medioevale proprio nella «ricchezza dei bisogni e delle capacità». Questa ricchezza dei bisogni e delle capacità è generalmente identificata con il grande sviluppo delle forze produttive, per cui si conclude sommariamente che solo un gigantesco sviluppo delle forze produttive (identificate con la somma di tecnologia e di coscienza, con la tecnologia comunque al posto d'onore, dal momento che la ri-

duzione drastica del lavoro necessario per la riproduzione sociale è inevitabilmente correlata con l'aumento della produttività delle macchine) può rendere possibile il comunismo moderno, che non sa che farsene di moralismi, ascetismi, frugalità, pauperismi, miserabilismi, eccetera. È perlomeno curioso che un autore che definisce la struttura in termini di soli rapporti di produzione introduca poi il vincolo assoluto dello sviluppo delle forze produttive come condizione ontologico-sociale essenziale del comunismo (e non basta in proposito ricordare l'ovvietà per cui i rapporti di produzione incorporano le stesse forze produttive, modellandole e piegandole alla «non-neutralità» politica e sociale della propria riproduzione).

Vi è qui indiscutibilmente un «buco nero» nello stesso pensiero marxiano originario. La «ricchezza dei bisogni e delle capacità» non è, tra l'altro, da identificare sommariamente con l'abbondanza delle possibilità di scelte alternative: dieci dischi e dieci libri di grande valore valgono molto di più di una sterminata abbondanza di pessima musica e di cattiva letteratura. L'identificazione dello sviluppo delle forze produttive con la ricchezza dei bisogni e delle capacità, identificazione sacrosanta contro tutti i miserabilismi e l'apologia della frugalità forzata religioso-militare, è indubbiamente un residuo ottocentesco che proviene direttamente dall'euforia industrialistica della crescita illimitata. Questa identificazione è responsabile di quella peculiare mancanza di forma e di quella dialettica monca di limite e di illimitato che caratterizza sgradevolmente un certo «marxismo delle forze produttive». Si tende in genere a limitare il marxismo delle forze produttive all'apologia staliniana dei piani quinquennali e della mistica quantitativa degli indici di produzione dei beni materiali (e della stessa materializzazione quantitativa dei beni «spirituali»: libri e giornali pubblicati e venduti, biglietti d'opera e di teatro utilizzati dai «lavoratori», eccetera). Questo non è però del tutto esatto, perché questa apologia industrialistica è stata storicamente il frutto di uno «stato di necessità» (la costruzione del «socialismo in un solo paese» come industrializzazione accelerata di uno stato a partito unico), laddove il marxismo delle forze produttive si presenta anche e soprattutto in

vesti insospettabilmente sofisticate (da André Gorz ad Antonio Negri vi è tutto un filone del marxismo post-staliniano che insiste sulla riduzione dell'orario di lavoro e sulla gigantesca crescita delle forze produttive come unico presupposto possibile del comunismo).

Il comunismo dell'abolizione del lavoro necessario alla riproduzione non è però di Marx, ma di Aristotele. Fu infatti Aristotele, e solo Aristotele, a sostenere che solo in un mondo in cui le spole per tessere si sarebbero mosse da sé e in cui i tripodi di Efesto, cantati da Omero, si sarebbero recati da soli al consesso degli dèi, sarebbe stato possibile sottrarsi alla schiavitù del lavoro. È vero che lo stesso Marx è parzialmente «responsabile» di questo riferimento aristotelico, che in lui coesiste (ed ingenuamente) in altri luoghi del suo testo. È ancora più vero, però, che è necessario congedarsi, pacatamente ma fermamente, da questo sogno di Aristotele, che assimila il comunismo ad un banchetto di greci antichi che discutono di filosofia dopo aver fatto alcuni esercizi ginnici e dopo aver preso un bagno ristoratore. Un simile comunismo è simile all'aldilà dei musulmani, allietato da prestazioni sessuali gratuite all'ombra dei palmizi e del rumore lieve dello scorrere delle acque dei ruscelli delle oasi. Il mito dello sviluppo «illimitato» delle forze produttive è in realtà un'ingenua forma di ideologia della fine della storia, dal momento che la storia, ammesso che la parola abbia un senso, non può che consistere in una continua modificazione dei rapporti sociali di produzione. Una crescita delle forze produttive sulla base di una omogeneizzazione collettivistica dei rapporti di produzione è una mostruosità concettuale; ebbene, *questa* mostruosità concettuale è stata per quasi un secolo la teologia implicita del progetto comunista moderno, e non è mai stata abbandonata non certo perché non fosse possibile giungere alla comprensione di questa fallacia filosofica scandalosa, quanto perché una struttura organizzativa gerarchica e verticale richiedeva necessariamente una forma teologica della teoria di riferimento, insieme con il presupposto clericale dell'infallibilità dei Padri Fondatori della Dottrina, che si comunicava neoplatonicamente per «emanazione» ai dirigenti e a tutti gli eòni minori.

Realtà e metafisica dei rapporti sociali di produzione

La definizione classico-marxiana di «rapporti di produzione» è concettualmente semplice, perché è correlata strettamente con l'individuazione delle due classi fondamentali di un modo di produzione, che si definiscono a loro volta in base alla proprietà e alla non-proprietà dei mezzi di produzione (con l'aggiunta di un particolare indispensabile: la proprietà non è una determinazione giuridica, ma un potere reale di determinare l'uso e lo scopo dei mezzi di produzione stessi). Questa semplicità però è ingannevole, e sta alla base di semplificazioni catastrofiche nella comprensione del materialismo storico.

In primo luogo, è bene ricordare che la genesi teorica della nozione marxiana di rapporti sociali di produzione non sta nell'accettazione della critica di Feuerbach all'alienazione religiosa, ma risiede invece proprio nella critica diretta all'umanesimo, cioè all'antropoteismo umanistico feuerbacchiano (su questo punto, ci sembra che Louis Althusser abbia ragione). Marx scopre la centralità dei rapporti sociali di produzione proprio perché scopre che l'Uomo non esiste, e soltanto i singoli concreti «gruppi di uomini» esistono. Questi «gruppi di uomini» non sono affatto la specificazione storica di un unico Uomo assolutizzato. La nozione marxiana di rapporti sociali di produzione ha dunque come obiettivo e bersaglio diretto l'umanesimo laico e l'interclassismo borghese, non la metafisica e la religione. Nello stesso tempo (e su questo punto ci sembra che Louis Althusser non abbia ragione) la nozione di «alienazione» è pur sempre centrale per comprendere l'intera ispirazione marxiana, anche quella della maturità, per il fatto che senza la nozione di «alienazione» cade anche l'idea che nel modo di produzione capitalistico gli uomini associati «alienano» in qualche modo le loro possibilità di vita e di felicità. Per criticare il capitalismo senza la nozione di alienazione Marx è effettivamente del tutto superfluo. I socialisti ricardiani, che scrivono trent'anni prima di Marx, avevano già perfettamente criticato lo sfruttamento capitalistico,

pur non disponendo ancora della nozione di plusvalore assoluto e relativo, distinguendo fra salario dell'imprenditore e rendita del capitalista (e proponendo l'abolizione sociale di quest'ultima). Ciò che il Marx «maturo» supera delle proprie posizioni giovanili non è tanto la nozione di «alienazione» in sé, quanto la sua interpretazione romantica in termini di dis-alienazione come restaurazione di una comunità naturale originaria incorrotta, e ciò lo porta allora a riformulare integralmente la nozione stessa di «alienazione» in termini di «estraneazione», cioè di alienazione senza mito dell'Origine (e del Fine). In questa sede, però, non possiamo soffermarci oltre sul fatto che è perfettamente possibile accettare integralmente la critica di Althusser all'umanesimo senza accettarne contestualmente anche la critica integrale ad ogni versione della teoria dell'alienazione. Ci basterà infatti ribadire che l'accettazione della teoria dei rapporti sociali di produzione è incompatibile con ogni umanesimo laico (ed è dunque incompatibile con l'ideologia della «sinistra» tardonovecentesca, che è appunto l'umanesimo laico progressita aromatizzato con un po' di sensibilità religiosa pacifista e caritativa).

In secondo luogo, la nozione di rapporti di produzione non è in nessun modo derivabile dall'economia, ma determina al contrario il «posto» che l'economia, o meglio l'istanza economica, ha all'interno della totalità sociale. È invalsa in proposito l'abitudine di attribuire la «dominanza», cioè il primato, a rapporti diversi a seconda del modo di produzione preso in esame: i rapporti di parentela (nelle comunità primitive), i rapporti simbolici in termini di puro/impuro (nel modo di produzione asiatico indiano), i rapporti politici (nel modo di produzione schiavistico greco-romano), i rapporti religiosi (nel modo di produzione feudale), i rapporti economici veri e propri (nel modo di produzione capitalistico studiato da Marx), eccetera. Questa impostazione, generalizzatasi anch'essa sotto l'influenza dell'althusserismo, è certamente migliore del vecchio e grottesco «economicismo», che si inventava inesistenti primati dell'economia anche presso i pescatori eschimesi e gli aborigeni australiani, ma è però anch'essa fuorviante, perché non è affatto esatto dire che nel capitalismo l'istanza economica è determinante rispetto a quella

religiosa o politica. Chi sostiene questo lo fa per ragioni assolutamente razionali e rispettabili, legate al fatto che effettivamente soltanto nel capitalismo l'economia acquista una sua specifica autonomia ontologica e non è più «incorporata» (*embedded*) in rapporti non economici: il lavoro umano diventa «astratto», il valore di scambio diventa calcolabile in termini di tempo di lavoro sociale medio, ogni «cittadino» vale astrattamente come un altro indipendentemente dal suo reddito, eccetera. Riconosciuto questo (e ricordato che il riconoscimento di questa centralità è presente in marxisti di grande valore come Lukács e Rubin) bisogna però impostare diversamente l'intera questione: il modo di produzione capitalistico non è infatti caratterizzato dal fatto che in esso i rapporti economici (e dunque la contraddizione fra borghesia e proletariato, capitale e classe operaia) sono dominanti, ma dal fatto che la riproduzione complessiva del sistema si basa sulla prevalenza della divisione tecnica del lavoro su quella sociale, e sul fatto cioè che la produzione continua di ruoli direttivi ed esecutivi, dominanti e dominati, eccetera, avviene «dietro» la facciata della libera decisione politica e la superficie del ciclo economico con le sue «onde» di recessione e di ristagno, di ripresa e di sviluppo.

Non è dunque vero che nel modo di produzione capitalistico i rapporti economici siano dominanti, a meno che con il termine di «rapporti economici» si intenda la centralità della dinamica della divisione tecnica del lavoro. Questa centralità non è però in nessun modo meramente «economica», perché la produzione di ruoli antagonistici, direttivi ed esecutivi, non coincide per nulla con l'antagonismo distributivo fra borghesia (industriale, ma anche «finanziaria», la «borghesia» più ripugnante, parassitaria e pericolosa che esista) e proletariato (industriale, ma anche impiegatizio, pubblico, eccetera). Questa produzione di ruoli antagonistici, direttivi ed esecutivi, investe anche i rapporti politici (dirigenti professionalizzati dei partiti e nomenklatura, da un lato, portaborse, militanti devoti e popolo plaudente, dall'altro) e culturali (oligarchia dei *media* e dello show business, da un lato, intellettuali polverizzati ed impotenti, dall'altro).

Tutto ciò impone dunque un ripensamento generale della nozione complessiva di rapporti sociali di produzione.

Occorre infatti tenere bene a mente questo: non ha senso contrapporre un marxismo «buono», fondato sul primato dei rapporti di produzione, ad un marxismo «cattivo», basato sulla centralità dello sviluppo delle forze produttive, se dei rapporti di produzione stessi si continua ad avere una concezione rozzamente economicistica e brutalmente conflittualistica. In altre parole, l'«economicismo» più pericoloso non è quello che innalza odi pindariche agli indici di produttività, al tonnellaggio, alle fonderie di ghisa e al profumo delle ciminiere (questo «economicismo» ha il fiato corto e tramonta da solo nel giro di due generazioni), ma quello che incentra ossessivamente la dinamica complessiva di un modo di produzione nella sola istanza dei «rapporti di produzione» interpretati come una relazione socioeconomica fra classi contrapposte. È infatti qui che cadono quei fondamentalismi marxisti minoritari, vere e proprie teorie di «media portata», come il bordighismo, il trotzkismo, il maoismo e l'operaismo. Questi fondamentalismi minoritari, erroneamente definiti «eretici» (si tratta invece di vere e proprie «ortodossie», anche se minoritarie), credono infatti di poter «superare» l'ingenuo economicismo produttivistico dei partiti comunisti «di potere» (di quei partiti cioè che «sono stati» per decenni al potere, e che non lo sono più), contrapponendo a questo statalismo industrialistico una enfatizzazione della lotta di classe e del primato rivoluzionario della classe operaia e dei suoi possibili «alleati» più poveri.

Si tratta di un errore madornale di prospettiva: il «rapporto sociale di produzione» ridotto a primato, produttivo o distributivo, della lotta di classe, non può «produrre» nessun superamento globale del comunismo, ma «riproduce» semplicemente la subalternità strutturale delle classi subalterne stesse, che non diventano «dominanti» per il fatto di possedere il potere statuale attraverso il monopolio politico e ideologico di un partito «comunista», che riproduce a sua volta la scissione fra dirigenti e diretti, capi e militanti, eccetera, scissione malamente nascosta da riferimenti emotivi a «valori» etico-politici comuni. E siamo

di fronte così a bordighisti, che connotano esattamente l'esperienza storica del socialismo reale novecentesco, e ripropongono poi ossessivamente un impossibile primato sociale di un proletariato «puro» (o meglio «depurato» dai ceti medi), di una classe cioè che è appunto capace al massimo di costruire un socialismo di questo tipo, con partito unico, piena occupazione, controllo ideologico asfissiante, risentimento anti-borghese, eccetera; siamo di fronte a trotzkisti, che criticano correttamente le degenerazioni burocratiche, senza comprendere che la «burocrazia» è una categoria-fantasma, esattamente come il famoso «flogisto» dei chimici settecenteschi, una categoria-fantasma che nasconde l'assoluta incapacità strutturale del proletariato «capitalistico» a dirigere ed egemonizzare un processo inter-modale di transizione ad un altro modo di produzione post-capitalistico; siamo di fronte a maoisti, che individuano correttamente la «borghesia» nei dirigenti corrotti del partito comunista, e che credono di opporsi a questa degenerazione ripugnante con una altrettanto ripugnante mobilitazione totale dell'intera società, inquadrata da burocratelli ignoranti che agitano religiosamente libretti rossi reprimendo ogni minimo segnale di «libera individualità» (ogni minimo segnale, cioè, di ciò che lo stesso Marx aveva sottolineato essere la caratteristica differenziale fra il comunismo ed i precedenti modi di produzione); siamo di fronte infine agli operaisti, i più ridicoli di tutti i fondamentalisti «marxisti», che credono di poter emancipare la classe operaia trasformandola in un idolatrico feticcio onnipotente, come se il «mito del proletariato» fosse la quintessenza della teoria comunista di Marx. Ed è questo «mito del proletariato», appunto, che dovrà essere spietatamente discusso, se vogliamo conservare una pur minima possibilità al compito della riformulazione categoriale del comunismo moderno.

Il mito del proletariato e le sue catastrofiche conseguenze

Abbiamo già accennato nella prima parte di questo scritto all'insostenibilità del presupposto marxiano della rivoluzionarie-

tà «radicale» del proletariato moderno. La questione è però di importanza tale, da meritare un «ritorno» più approfondito su questo tema cruciale. La nostra tesi, infatti, è in breve la seguente: il proletariato nel capitalismo è assolutamente omogeneo alla classe degli schiavi nel modo di produzione schiavistico e alla classe dei servi della gleba nel modo di produzione feudale; si tratta di classi «intramodali» e non «intermodali», di classi cioè che si riproducono in modo rigorosamente interno, endogeno, dentro il modo di produzione dato, e non possono in alcun modo di per sé trascenderlo; il trascendimento resta però egualmente possibile in senso ontologico-sociale (e non c'è dunque nessuna fine capitalistica della storia), ma questo trascendimento implica, per potersi realizzare, la costituzione di *nuove* soggettività globali che non esistono affatto in-sé, ma che si formano attraverso complessi processi di aggregazione e di convergenza, basati su legami sociali alternativi a quelli che formano l'intelaiatura del modo di produzione capitalistico (all'interno del quale, lo si noti bene, il proletariato è *altrettanto* «capitalistico» della borghesia).

Come è noto, la teoria della rivoluzionarietà anticapitalistica del proletariato, il cui passaggio dalla coscienza all'autocoscienza deve seguire le modalità hegeliane della trasformazione dell'in-sé in per-sé, è un'acquisizione del giovane Marx negli anni Quaranta. Questa teoria si origina da una certa idea della «comunità», o meglio della comunità proletaria, e non può essere intesa al di fuori di questa idea di comunità alternativa; la sua estensione, ad esempio, ai partiti operai di massa della II Internazionale non ha già più nulla della concezione originale marxiana, perché i partiti operai della II Internazionale non sono più delle comunità di vita globale alternativa, ma delle strutture mastodontiche strutturate in militanti, funzionari, rappresentanti, eccetera, in cui gli «operai» concreti vengono progressivamente inseriti nella società capitalistica attraverso il suffragio universale, il servizio militare obbligatorio, la scolarizzazione di massa, la socializzazione nazionalistica, razzistica ed imperialistica del tempo della seconda rivoluzione industriale, eccetera.

Il «mito del proletariato» viene però mantenuto, e anzi grottescamente potenziato, non certo per «servire» gli interessi di emancipazione delle classi subalterne, ma per costituire una sorta di «religione di partito», anzi di «religione della rappresentanza», funzionale appunto ad un meccanismo di «rappresentanza permanente» dei proletari, o presunti tali, in una società capitalistica, oppure ad un progetto di «costruzione statuale» di una società socialista la cui legittimazione storico-filosofica sta appunto nell'essere la «rappresentante» della classe operaia stessa.

Se lo analizziamo da un punto di vista rigorosamente filosofico, il mito del proletariato è un mito *essenzialistico*, nel senso che ad un aggregato sociologico dato viene attribuita un'essenza sociale universalistica. In tutta questa faccenda la cosa più curiosa (ed anche la più triste e grottesca) sta nel fatto che al materialismo storico viene attribuita una concezione dell'essenza sociale che è in realtà sotterraneamente derivata dalla concezione della natura umana di Hume, che era stata a sua volta costruita sulla base di una critica spietata e radicale al giusnaturalismo e al contrattualismo, definiti entrambi come residui metafisici assolutamente indimostrabili. In questo modo la «natura umana» è integralmente ridotta ad un insieme di rapporti sociali, e si è disposti al massimo a riconoscere che a fianco di questi rapporti sociali c'è anche una componente biologica (per cui da un lato la fame, la sete, l'impulso sessuale, l'amore materno ed il senso del possesso trovano una radice biologica nell'essere generico della specie, e dall'altro tutte queste caratteristiche assumono un carattere sociale complesso nel processo di civilizzazione; l'orgasmo derivato da un intenso amore romantico è lo stesso, e nello stesso tempo non è più lo stesso, dell'orgasmo derivato da un anonimo accoppiamento casuale primitivo). Questa sovrapposizione di biologico e di sociale, però, non è assolutamente in grado di cogliere il punto essenziale della questione. E quest'ultimo sta in ciò, che l'essenzialismo sociologico non è affatto un superamento del naturalismo ingenuo *a priori*, ma ne è per alcuni aspetti un grottesco peggioramento: il comunismo infatti non

è assolutamente deducibile e ricavabile da un'atemporale natura umana *a priori* (come proponevano alcune correnti utopistiche settecentesche, che erano poi delle forme di giusnaturalismo e di contrattualismo «di sinistra»), ma non è neppure deducibile e ricavabile dall'essenzialismo sociologico del proletariato (come ha fatto per più di un secolo quasi *tutto* il marxismo, ortodosso o eretico, dogmatico o critico).

Naturalmente, il marxismo, ortodosso o eretico che sia, non si è affatto inventato questo mito del proletariato, ma lo ha legittimamente ricavato dalla lettera e dallo spirito di Marx. Da un lato, infatti, Marx ha analizzato con spregiudicata profondità il modo di produzione capitalistico e le sue capacità di affermazione e di riproduzione, senza arretrare di un passo di fronte alle verità più scomode e inquietanti. Dall'altro lato, però, egli ha tenuto fermo contro venti e maree il principio della capacità politica e sociale della classe operaia di trascendere rivoluzionariamente questo stesso modo di produzione capitalistico. Si tratta di una capacità indimostrata e indimostrabile, di una capacità «attribuita» (*zugerechnete*), e di una capacità attribuita sulla base di un'analogia storica con la borghesia capitalistica. In breve: così come la borghesia è stata la sola classe-soggetto capace di trascendere il modo di produzione feudale e di instaurare il modo di produzione capitalistico, analogamente il proletariato è la sola classe-soggetto capace di trascendere il modo di produzione capitalistico e di instaurare il modo di produzione comunista. Questa analogia è fallace, e non è un caso che essa abbia potuto mantenersi a lungo soltanto in una formulazione parzialmente corretta, che insisteva sul fatto che il proletariato poteva trascendere il capitalismo soltanto impadronendosi integralmente del potere statale (dittatura del proletariato, eccetera).

Per tutta la sua vita, Marx fu sotto l'influsso di questa potentissima analogia. Questa analogia fu anche la precondizione del successo politico del «marxismo» dopo la sua morte. Al movimento operaio «reale» del ventennio 1880-1900 interessò soprattutto la prognosi marxiana favorevole alla capacità storica del proletariato organizzato, e fu questa prognosi ad essere iscritta sulle bandiere rosse delle Internazionali operaie. Tutto

ciò avvenne, peraltro, per una ragione «sistemica» che non deve mai essere dimenticata: in breve, è possibile dire che soltanto in questo modo era possibile trasformare il marxismo in una teoria e in una pratica della rappresentanza. Sbagliano coloro che, dopo più di un secolo di vicende storiche relativamente trasparenti, continuano a fantasticare di una fantomatica burocrazia degli espropriatori che avrebbero «derubato» i proletari delle loro vittorie. Questa fantomatica burocrazia degli espropriatori non esiste. Il proletariato è una classe che ha bisogno di *farsi rappresentare*, questo bisogno spiega storicamente la vittoria dei socialisti sugli anarchici alla fine dell'Ottocento, e questo bisogno spiega ancora di più il soverchiante dominio degli apparati politico-sindacali nel Novecento, ad Est come ad Ovest, nel «socialismo reale» come nei partiti socialdemocratici, comunisti, laburisti e populisti del movimento operaio occidentale. A loro volta, i «rappresentanti» del proletariato, che divengono in novanta casi su cento membri individuali delle classi dominanti, hanno bisogno di mantenere ed anzi di fondare ideologicamente sempre meglio il marxismo come teoria della rappresentanza, perché solo in questo modo possono riprodursi come gruppo sociale dotato di interessi stabili e riconoscibili.

È necessario in proposito essere inesorabilmente chiari. Non si tratta di *ritornare* al conflitto fra anarchici e socialisti degli ultimi trent'anni dell'Ottocento. Non si tratta di ritornare ad esso non solo per il semplice fatto che Marx non era né anarchico né socialista (il fatto che Marx si dichiarasse in favore della «capacità politica della classe operaia» non significa che fosse «socialista» nel significato che questo termine prese nella Seconda Internazionale!), ma per il fatto che anche gli anarchici, ancora più dei socialisti, fantasticavano di un'esclusività proletaria nella capacità reale di trascendimento del capitalismo che li schiacciava. Alla fine del Novecento si tratta invece di congedarsi fermamente da ogni mito del proletariato, come precondizione minimale per continuare a parlare di comunismo. Chi parla oggi di «comunismo proletario», anche se lo fa con tutte le intenzioni ultrarivoluzionarie più sincere, e anche se è soggettivamente lontano mille miglia dalla teoria della rappresentanza, mette in realtà in-

consapevolmente (inconsapevolmente?) le basi per una teoria della rappresentanza: la teoria dei comunisti come «veri» rappresentanti dei proletari, a loro volta identificati in una gamma di sfumature sociologiche che vanno dagli «operai» agli «ultimi» (poveri, malati, soggetti «deboli», eccetera). Una simile teoria è necessariamente costretta ad oscillare da un estremo all'altro, o meglio dall'estremo della rappresentanza, che deve poi opportunisticamente piegarsi a tutti i vincoli elettorali e programmatici «praticabili», all'estremo del pauperismo miserabilistico dell'indignazione generica verso i misfatti e le ingiustizie del capitalismo. Questi due estremi non si toccano, ma sono ferreamente complementari, e non verranno superati se non globalmente. Bisogna sperare in questo superamento, anche se ne siamo probabilmente ancora lontani.

Che cosa possiamo dire del modo di produzione capitalistico

Ci avviciniamo alla fine della seconda parte di questo breve scritto, e possiamo ricapitolare, per comodità del lettore, i punti essenziali fino ad ora trattati. Essi sono a nostro avviso tre: in primo luogo, è stato accertato che la cosiddetta «struttura» non consiste, secondo Marx, in qualcosa che sta «sotto», ma in qualcosa che sta «dietro», e che pertanto l'attività soggettiva degli uomini non è qualcosa che «deriva» da una base sottostante, ma è qualcosa che deve svelare, smascherare qualcosa che «nasconde», e che richiede pertanto l'assunzione di un atteggiamento globalmente libero nei confronti della «struttura» stessa; in secondo luogo, si è ricordato che la struttura consiste nei rapporti di produzione, e non esiste dunque per un marxista nessuna «economia» al di fuori di essi; in terzo luogo, abbiamo insistito sul fatto che questa impostazione non risolve la questione che ci interessa, non solo perché il presupposto della capacità rivoluzionaria del proletariato è del tutto infondato, ma anche perché continua a balenare un'irrisolta «esogenità» della crescita delle

forze produttive come presupposto del comunismo, da un lato, e dall'altro perché non soddisfa una concezione puramente «sociale» dei rapporti di produzione stessi, se questa «socialità» di cui ci si riempie la bocca non è poi che una socialità integralmente capitalistica.

Abbiamo parlato della «questione che ci interessa». Il lettore avrà certo capito che la questione che ci interessa è quella della pensabilità della transizione fra capitalismo e comunismo, cui tutta questa discussione categoriale è subordinata. Questa questione non è irrisolvibile, purché si cominci subito con il mettere a fuoco due questioni metodologiche preliminari. In primo luogo, si è visto che, per usare i termini di Marx, la struttura economica di una società consiste nell'insieme dei suoi rapporti di produzione. Giustissimo. Tiriamone allora *veramente* le conseguenze. E le conseguenze stanno in ciò, che la vera religione nel capitalismo non consiste nel credere in una divinità cosmico-morale esterna alla storicità umana, ma consiste esclusivamente nel ritenere che l'economia sia qualcosa che «trascende» i rapporti di produzione, guidandoli con fatalità. Quanto diciamo non è affatto ovvio come sembra. Se quanto diciamo fosse realmente accolto, ad esempio, bisognerebbe concludere che i contadini messicani del Chiapas, che continuano ad adorare la Virgen de Guadalupe insieme con tutte le loro divinità politeistiche maya della fertilità, ma si rivoltano però contro il capitalismo, sono in realtà meno «religiosi» dei laureati in economia di Città del Messico, diplomati ad Harvard, che distruggono le comunità contadine degli *indios* in nome del NAFTA e del FMI. Chi scrive pensa *alla lettera* ciò che ha scritto nella frase precedente, e nello stesso tempo sa benissimo che il 95% dei lettori, compresi quelli che si dichiarano «comunisti», ritiene che questo non sia altro che un simpatico paradosso. In questa affermazione non ci sta nessun populismo, nessun terzomondismo, nessun miserabilismo. Ci sta unicamente l'insistenza nel sottolineare che la «religione» non sta ormai più in cielo, ma soltanto nelle banche, e che il ritardo nel prenderne atto è un fattore di impedimento per ogni strategia di ricostruzione teorica del comunismo.

Vi è però un secondo punto ancora più importante del primo. In questo 1994, a soli cinque anni dealla caduta del sistema di stati del socialismo reale, è molto di moda «a sinistra» una sorta di facile euforia apparentemente neomarxista, in base al seguente ragionamento: il capitalismo sembra vincitore, ma in realtà non fa che approfondire scandalosamente il fossato fra ricchi e poveri, e questo conferma brillantemente che Marx ha avuto ragione; non è dunque «morto» anzi, eccetera, eccetera. Ebbene, se questi sono gli «amici» del marxismo, è proprio il caso di dire che dagli amici mi guardi Iddio, che dai nemici mi guardo io. Per la centesima volta, se non per la millesima, è il caso di ripetere che il *progetto* teorico di Marx consisteva nel legare dialetticamente insieme lo studio delle contraddizioni economiche e sociali del capitalismo con la scoperta delle forze soggettive *capaci* (si noti bene: «capaci», non solo «intenzionate») di superarlo in modo comunista. Oggi pensatori assolutamente non comunisti come Derrida, Deleuze, eccetera, rilevano che le ingiustizie dell'attuale imperialismo globale sono forse le più scandalose e le più odiose dal tempo delle caverne. È proprio così. Nello stesso tempo, però, questo non è neppure l'inizio di una ricostruzione e di una rifondazione della teoria comunista. Una teoria comunista deve riuscire a suggerirci una via, teorica e pratica, per impostare in modo nuovo il rapporto fra analisi oggettiva delle contraddizioni capitalistiche e rilevamento delle forze soggettive capaci di anticapitalismo stabile. In caso contrario, si avrà solo pauperismo, pietismo, esotismo, teologia della liberazione, eccetera. Niente di male, ovviamente, purché *lo si sappia*, e non si creda di stare proseguendo il progetto di Marx.

In definitiva, che cosa possiamo sapere, oggi, dell'attuale modo di produzione capitalistico mondializzato? In primo luogo, possiamo sapere che è molto forte, perché l'esistenza di crisi economiche o di sacche gigantesche di pauperismo e di «ingiustizia distributiva» *non* è assolutamente in quanto tale un fattore di debolezza, se mancano forze soggettive coscienti in grado di prospettarsi un'alternativa storica in qualche modo funzionante. Questo rilievo ci porta direttamente alla seconda osservazione: il crollo storico del socialismo reale è un fattore economico-so-

ciale decisivo per il rafforzamento del capitalismo, non solo perché si risolve in un gigantesco allargamento del mercato mondiale capitalistico, ma soprattutto perché fa cadere una prospettiva visibile di alternativa, e oggi l'anticapitalismo non dispone di un modello in grado di mobilitare energie collettive. Questa osservazione non implica assolutamente un'approvazione *a posteriori* del modello del socialismo realmente esistito, anzi; con essa si osserva soltanto che storicamente questo modello fu vissuto da milioni di persone come un'alternativa al capitalismo, e che invece oggi questo modello manca del tutto.

In estrema sintesi è possibile dire che il movimento «socialista» ha espresso tre modelli successivi di «stato alternativo»: in primo luogo, il modello della Comune di Parigi del 1871, basato sull'autogestione, l'autogoverno locale, il federalismo; in secondo luogo, il modello dello stato democratico retto da un governo proletario, che superava pacificamente il capitalismo con un'azione combinata dall'alto e dal basso, modello popolarizzato dal marxismo della Seconda Internazionale di Engels, Kautsky, Bernstein, Plechanov, eccetera; in terzo luogo, il modello della dittatura proletaria a partito unico, sorta da una rivoluzione anticapitalistica appoggiata dalla maggioranza dei lavoratori, e dunque con l'appoggio non solo degli operai, ma anche dei contadini poveri e della piccola borghesia, modello generalizzatosi dopo il 1917 e sostanzialmente mantenutosi fino al 1991, nonostante alcune correzioni a nostro avviso importanti ma non decisive (fronti popolari, vie nazionali al socialismo, eurocomunismo, eccetera). Oggi ci sembra che le forze politiche interessate a una «rifondazione comunista» abbiano semplicemente esorcizzato il problema del modello di socialismo da praticare, regredendo semplicemente da Lenin a Kautsky, cioè dal modello della dittatura del proletariato al modello della democratizzazione dello stato attuato da governi che «rappresentano» i lavoratori socialisti. Ma questa è una regressione, non una rifondazione.

Chi scrive intende seguire un'altra via. Per seguirla, però, occorre effettuare una vera rivoluzione copernicana nel marxismo: bisogna che il soggetto trasformatore sia messo al centro, e la

«struttura» economica e sociale ruoti intorno a lui. Questo non implica assolutamente il «soggettivismo», inteso come attivismo, settario o «unitario» che sia. Sappiamo infatti che il modo di produzione capitalistico (e questa è la nostra terza osservazione in proposito), per potersi riprodurre e allargare, deve sopra ogni altra cosa riprodurre i propri rapporti di produzione. Chi ha dunque paura che questo nostro approccio abolisca la rassicurante materialità della «struttura», e finisca con lo sfociare in un generico «sovrastrutturalismo» che mette sul medesimo piano le mostre di arte astratta ed il fordismo si rassicuri: vi è sempre un fondamento del modo di produzione capitalistico, e questo fondamento è la riproduzione dei rapporti capitalistici di produzione. Il fondamento, però (e rimandiamo qui alla *Scienza della Logica* di Hegel), non è una sostanza, ma una condizione. Detto altrimenti, il fondamento non è una realtà solida, opaca, statica, che sta «sotto» il mondo della politica, dell'arte e della filosofia, ma è la condizione per la riproduzione di un rapporto globale, e dunque per la riproduzione di un legame sociale. Da un punto di vista «economico», questa riproduzione comprende dei contrari apparenti come il mercantilismo ed il liberismo, lo stato sociale e la privatizzazione, la concorrenza ed il monopolio, eccetera. Da un punto di vista «politico», questa riproduzione si attua, in un primo momento, con il liberalismo censitario che esclude la partecipazione al voto della maggioranza, in un secondo momento, con la generalizzazione del suffragio universale e con la formazione dei grandi partiti di massa, ed infine in un terzo momento (cioè adesso), con la manipolazione integrale della partecipazione democratica attraverso leggi elettorali concepite espressamente per «stringere al centro», cioè per ridurre al minimo lo spazio dell'intermediazione politica e del controllo sui movimenti «sovrani» del grande capitale finanziario e delle orribili oligarchie che lo «muovono». Da un punto di vista «culturale», questa riproduzione è compatibile con il massimo di vittorianesimo bacchettone e moralistico come con il massimo di libertarismo sessuale *hippie*, con il progressismo storicistico più ingenuo come con il pessimismo antropologico più aristocratico. È necessario che questa natura *flessibile* e

adattativa, metamorfica e polimorfica del modo di produzione capitalistico sia ben intesa e ben capita, perché in caso contrario ci si caccia in una selva di pseudoproblemi e di fraintendimenti: il sistema sociale capitalistico deve riprodursi, e lo fa riproducendo se stesso come rapporto sociale, secondo modalità che allargano oligarchicamente la separazione fra direzione ed esecuzione; questa separazione, a sua volta, si realizza dall'economia alla politica, dalla cultura all'ideologia.

Tutto bene. Ma, ed è questa la grande domanda, come si farà ad uscirne fuori? Più in generale, sarà possibile uscirne fuori? Il paradosso massimo e principalissimo del pensiero marxista e comunista può infatti essere formulato anche così: più il capitalismo è descritto con realismo e spregiudicatezza, più si rinuncia a delle rassicuranti raffigurazioni edificanti che lo presentano come facilmente superabile, eccetera, e più sembra che la stessa concepibilità del suo superamento si allontani come si allontana l'orizzonte di fronte al viaggiatore che procede per la sua strada. In altri termini, ed esprimendoci con un voluto paradosso provocatorio: più si approfondisce Marx con coraggio e spregiudicatezza, e più si stagliano in chiaroscuro le immagini dei grandi «pessimisti» anticomunisti del Novecento, come Weber e Heidegger. Certo, è un pericolo. Ma, appunto, là dove vi è il grande pericolo, là vi è anche la salvezza. Ormai sappiamo che cosa succede quando si permette la diffusione di un punto di vista illusorio che considera relativamente «facile» il superamento del capitalismo: un ciclo infernale di illusioni e di delusioni. Sul piano puramente «economico» *non* c'è alcun trascendimento possibile del modo di produzione capitalistico: l'economia è la tecnica della riproduzione del rapporto di produzione capitalistico, ed il punto di vista «di sinistra» in economia non è altro che un'interminabile contrattazione sindacale tendente a determinare i cosiddetti «ammortizzatori sociali». Sul piano «culturale» il capitalismo moderno non funziona più come funzionava il feudalesimo nel Medioevo; non è più necessario chiudere la bocca al dissenziente, batterlo, torturarlo, ucciderlo, bruciarlo, maledirlo; oggi è sufficiente l'esclusione *soft* dall'industria dei *media*, in modo che nel «villaggio globale» giungano ai singoli consuma-

tori passivizzati soltanto schemi culturali compatibili con il dominio dei gruppi dirigenti del grande capitale finanziario. Sul piano «politico» abbiamo accennato al fatto che l'attuale stadio della democrazia integralmente manipolata deve «stringere al centro» la gamma di interventi politici «possibili», e che questa operazione non avviene secondo la modalità rigida dell'imposizione dall'alto di un solo partito governativo di «centro», ma secondo la modalità manipolata della costruzione fittizia e artificiale di due polarità apparentemente opposte, una «destra» e una «sinistra», *entrambe* compatibili.

È facile scoraggiarsi di fronte a questo scenario, lo ammettiamo. Lo scoraggiamento passa, però, quando ci si rende conto che bisogna pensare *globalmente*, e non settorialmente. Del modo di produzione capitalistico sappiamo che si riproduce riproducendo i suoi rapporti di produzione. Questo ce lo ha detto Marx, non certo Weber o Heidegger. E Marx resta superiore agli ultimi due, nonostante le sue ingenuità operaistiche, per il fatto di essere riuscito a pensare l'*essere sociale come un rapporto*. Un rapporto implica sempre l'esistenza di due lati del rapporto stesso. Può darsi che del capitalismo, per il momento, non riusciamo ancora a sapere nient'altro. Ma ciò è sufficiente per non escludere la possibilità del comunismo, che diventerebbe invece impossibile se il capitalismo non avesse appunto una natura integralmente relazionale. E qualche parola sul comunismo sarà pur possibile dirla ancora.

Che cosa possiamo dire oggi sul comunismo

Nella prima parte di questo scritto abbiamo già rilevato che un semplice ritorno al comunismo di Marx è impossibile, per il semplice fatto che in Marx esiste una soddisfacente teoria del capitalismo, ma non certo del comunismo. Seguace implicito della teologia negativa, che afferma che dell'Essere Divino si può soltanto dire che cosa non è, ma non certo che cosa è, Marx si comporta nei confronti del comunismo nello stesso modo con cui i «teologi negativi» si comportavano nei confronti di Dio. La que-

stione inoltre, è complicata a nostro avviso dal fatto che il comunismo del Partito-Classe, sorto sul terreno specifico delle contraddizioni del modo capitalistico di produzione, non rappresenta assolutamente un miglioramento o un «progresso» nei confronti dei comunismi precapitalistici del Regno di Dio. Ammettendo infatti pure che Dio non «esista», e sia pertanto inutile e illusorio aspettarsi un suo intervento salvifico risolutore per instaurare una società comunista sulla terra (e questo lo ammettiamo tranquillamente!), non esiste neppure la capacità sociale globale della classe operaria capitalistica e dei suoi apparati politici, sindacali e statuali di superare il modo di produzione capitalistico stesso.

Abbiamo già rilevato insistentemente che la teoria del comunismo in Marx è largamente insufficiente, per il fatto che è ricavata «in negativo» dalla sua analisi del capitalismo, che è invece non solo sufficiente, ma addirittura ottima. Nella «vulgata» politica comunista degli ultimi cento anni, il «comunismo» è sempre stato definito sulla base di due sole categorie portanti, le forze produttive e i bisogni umani. Più in dettaglio, il discorso sul comunismo si è quasi sempre strutturato così: per adesso il comunismo «subito» è impossibile, perché il livello delle forze produttive è ancora basso; più avanti, con la crescita delle forze produttive, i bisogni umani potranno essere soddisfatti al di là dell'attuale orizzonte della penuria (o dello spreco), e allora il comunismo diventerà non solo possibile, ma anche necessario. Riteniamo che una simile rassicurante «metafisica» debba essere abbandonata. Abbiamo già notato in un paragrafo precedente che la «fede» nelle forze produttive non è meno religiosa delle fedi tradizionali, per il semplice fatto che non esistono forze produttive «neutrali», e le forze produttive capitalistiche riproducono soltanto i rapporti capitalistici di produzione. È bene ora aggiungere che Marx, in quanto allievo di Hegel, riprende integralmente la critica a suo tempo fatta dallo stesso Hegel al concetto russoviano di «bisogno naturale», e non è dunque serio attribuirgli una concezione del comunismo, inteso come regno del soddisfacimento di bisogni «naturali». In proposito, tuttavia, i marxisti hanno sempre oscillato fra una concezione dei bi-

sogni di tipo pre-hegeliano e pre-marxiano (i bisogni naturali come ritorno ad una situazione originaria storicamente corrotta dalle dominazioni classiste), e una concezione dei bisogni mutuata inconsapevolmente dall'economia politica borghese, di tipo volta a volta classico o marginalistico. Si è avuta così la conclusione per cui, come in politica i comunisti hanno quasi sempre oscillato fra settarismo e opportunismo (senza rendersi conto che questi due poli erano in realtà inscindibili componenti della stessa unità dialettica: il partito era settario al suo interno per potersi presentare unito nel mercato politico delle opportunità esterne), analogamente nella teoria i marxisti hanno sempre oscillato fra una sorta di ascetismo pauperistico e miserabilistico della vita secondo i bisogni «naturali», e una sorta di inconfessata fascinazione nei confronti del consumismo capitalistico, visto come orizzonte storico legittimo dei «bisogni», legittimo anche se però ingiusto perché inegualitario.

È necessario riformulare radicalmente il problema. Che senso ha infatti parlare di «transizione al comunismo», e lasciarsi andare a esercizi di prefigurazione di tipo politico o economico, se lo stesso supporto antropologico della nozione di «bisogno», l'uomo stesso, è lasciato pudicamente sullo sfondo, ed è anzi presupposto, senza tener conto che questa ingenua presupposizione è illegittima, perché se ne dà per scontata una conoscenza in realtà inesistente? Tutto questo non ha nessun senso. Del comunismo, infatti, non possiamo a rigore dire *nulla*, se non abbiamo un *concetto* (nel senso hegeliano del termine) di *comunista*, cioè di figura antropologica concretamente capace di concepire e praticare rapporti comunisti di produzione. Ogni altro approccio è «religioso» nel senso peggiore del termine, perché finisce con il sostenere che anche se noi, oggi, non sappiamo e non possiamo sapere che cosa voglia veramente dire comunismo, nel futuro il comunismo infallibilmente verrà, non appena lo sviluppo delle forze produttive avrà finalmente reso possibile l'integrale soddisfacimento dei bisogni individuali e sociali. Il problema non deve essere formulato in questi termini fra due alternative entrambe mistificatorie. Esso deve essere formulato in termini di antropologia e di ontologia: il comunismo, per dirla

in breve, è una comunità di liberi e di eguali, che ha come presupposto ontologico imprescindibile la generalizzazione contraddittoria del modo di produzione capitalistico, sede della mondializzazione dei legami sociali, e come correlato presupposto antropologico la pratica di una libera individualità che si costituisce sul terreno della lotta contro ogni forma di alienazione e di estraneazione.

È sul secondo presupposto che occorre oggi insistere per la ricostruzione di un orizzonte comunista attuale. Il 1914 ha infatti rivelato il carattere orribile e barbarico della civiltà borghese-capitalistica, e uomini come Lenin e come Gramsci furono ampiamente legittimati a rompere con quel «socialismo» che era sceso a patti, idealmente prima ancora che organizzativamente, con questa civiltà stessa. Il 1991 ci ha rivelato che un «socialismo» costruito con una sistematica eterodirezione amministrativa dei comportamenti umani recide alla radice la capacità stessa dell'uomo di autodeterminarsi, e lo consegna come un animale spaurito e privo di volontà a forze di restaurazione capitalistica che paiono inesorabili e inarrestabili. Ciò non deve succedere una seconda volta. Perché non succeda più, però, occorre riformulare radicalmente la stessa domanda di partenza: non più «che cos'è il comunismo?», ma invece «chi è il comunista?». Una simile svolta è, in termini kantiani, assolutamente copernicana. Essa è oggi però un vero e proprio programma «minimo». E come programma minimo lo proponiamo al lettore.

Conclusioni

Non siamo affatto preoccupati per il carattere imperfetto e provvisiorio di molte delle ipotesi e delle tesi proposte in questo testo. Siamo infatti profondamente convinti di stare vivendo in un periodo storico di *passaggio*, nel senso che si sta traversando un deserto, un guado, una terra di nessuno, e la condizione di provvisorietà e di attesa che ne consegue non può essere in alcun modo nascosta o esorcizzata, ma deve anzi essere orgogliosamente proclamata. In simili periodi di passaggio la teoria è an-

ch'essa di passaggio, e non deve temere imprecisioni e incompletezze. Per dirla in modo brutalmente telegrafico, il vecchio marxismo è già morto e seppellito, e il nuovo non è ancora nato. La teoria è dunque simile ad una madre, che è già incinta di un figlio, ma il cui marito è già morto (in battaglia o per cause naturali, come meglio preferite).

In un simile periodo, il teorico deve sapere di non poter disporre di un quadro sufficiente di certezze su cui basarsi, e deve soprattutto sapere di lavorare per qualcosa che tarderà forse ancora moltissimo a nascere. Qui l'analogia con la madre incinta non funziona più, ed è anzi fuorviante: una gravidanza umana dura al massimo nove mesi, mentre la «gravidanza» storica di un nuovo pensiero può durare decenni. In un simile periodo di attesa e di passaggio ciò che si può fare è al massimo coltivare non certo una generica e inconcludente speranza, quanto piuttosto un generale atteggiamento critico che in un certo senso prepari l'avvento di un nuovo pensiero. Ancora una volta, Martin Heidegger coglie nel segno quando attribuisce al pensiero una semplice funzione di «preparazione». Alcuni potranno pensare che è poco, troppo poco, ma noi non siamo d'accordo. In realtà è molto, e per il momento ne siamo ancora ben lontani. La maggior parte dei «marxisti» rimasti, infatti, continua imperterrita a riproporre le vecchie metafisiche ottocentesche e novecentesche come se nulla di tragico fosse successo.

Il lettore dovrebbe usare questo testo come un semplice promemoria, simile ai biglietti con cui si esce per fare la spesa, che servono a non dimenticare tutti gli acquisti progettati. In questa conclusione, allora, non riprenderemo problemi già sollevati, ma ci limiteremo a due sole questioni generali, che danno una «colorazione» particolare a tutte le argomentazioni suggerite in precedenza. In estrema sintesi, la prima riguarda il nesso fra illusione e delusione, e la seconda l'errata prognosi della contemporaneità storica in termini di decadenza, prognosi che viene oggi curiosamente avanzata proprio da chi a suo tempo incitò a considerare il tempo storico presente come qualcosa che è già vera e propria «storia».

Iniziamo dal primo problema. Per la mia generazione, Char-

les Bettelheim è stato un grande maestro di marxismo. Economista di professione, fu uno dei pochissimi economisti marxisti che considerarono sempre i rapporti sociali di produzione, e il modo in cui le forze produttive erano sussunte dentro questi ultimi, il solo legittimo oggetto dell'economia politica. Esponente del «maoismo occidentale», traduttore cioè del significato storico-politico universale della linea di Mao Tsetung nel linguaggio del marxismo europeo, Bettelheim scrisse negli anni Settanta una storia dell'URSS che, a differenza di altri grandi tentativi storiografici del genere (Carr, eccetera), volle essere una vera e propria «storia marxista dell'URSS». Nel 1977 Bettelheim si dissociò pubblicamente (e clamorosamente) dai dirigenti cinesi, che stavano rompendo apertamente con la linea di Mao. Più in generale, egli aveva ben compreso che il maoismo non era una «cineseria», da abbandonare agli studiosi di ideogrammi, di anitra laccata e di *longue durée* del modo di produzione asiatico, ma rappresentava un modo tutto sommato «universale» di criticare lo stalinismo senza con questo buttare via il bambino con l'acqua sporca, cioè il socialismo *tout court* insieme con le degenerazioni staliniane. Al di là della pertinenza di questa interpretazione «universalistica» del maoismo (che chi scrive *non* condivide nella sua interezza: in Mao non vediamo una soddisfacente teoria della democrazia e dell'individualità; non siamo pertanto in alcun modo «maoisti»), non c'è dubbio che Bettelheim sia stato un punto alto della teoria marxista del decennio 1970-1980.

Ebbene, nel 1982 Charles Bettelheim attua una clamorosa «virata ideologica», ritornando sul significato storico del 1917, cioè della Rivoluzione d'Ottobre. In dettaglio, egli scrive letteralmente che «... l'insurrezione dell'ottobre 1917 si è presentata sotto l'aspetto illusorio di una rivoluzione socialista, ed in realtà ha aperto la via ad una rivoluzione capitalistica di tipo specifico. L'ottobre 1917 è così all'origine di quella che si può chiamare la grande illusione del secolo XX». Insistiamo sul fatto che consideriamo questa affermazione (a nostro avviso *doppiamente* errata) estremamente significativa, perché viene da uno dei maggiori maestri di marxismo della generazione del Sessantotto. Non si tratta di un caso assimilabile a quello delle decine di opportuni-

sti dell'italiana *Lotta Continua*, riciclatisi velocemente come giornalisti d'assalto nelle redazioni dei *media* del grande capitale finanziario, oppure a quello dei maoisti populisti francesi, adoratori del proletariato marginale e divenuti *vedettes* della *nouvelle philosophie*. Bettelheim, lo abbiamo appena detto, è un caso ben diverso. Nello stesso tempo, il suo caso è per molti versi assolutamente esemplare, se lo interpretiamo come un effetto della «grande delusione del 1976», dell'anno cioè che vede la fine del maoismo in Cina e l'inizio dell'integrazione irreversibile dei partiti comunisti europei nel sistema politico dello stato capitalistico. Fra il 1976 e il 1982, infatti, si consuma un vero e proprio «crollo generazionale», preludio a ciò che avvenne in modo ben più storicamente decisivo dieci anni più tardi.

In questa conclusione, però, non possiamo né vogliamo ricostruire storiograficamente questa vicenda dissolutiva del marxismo teorico, ma intendiamo limitarci a criticare due affermazioni fatte da Bettelheim. In primo luogo, egli rifiuta le interpretazioni della storia sovietica in termini di «collettivismo burocratico, modo di produzione statale o socialismo di stato», e insiste sul fatto che tutta la vicenda sovietica non è stata che una via particolare all'accumulazione capitalistica sotto la guida di un partito (è questa — conviene ricordarlo — l'interpretazione classica di Amadeo Bordiga, sempre ingiustamente ignorata dagli studiosi). A nostro avviso questo è un errore, e lo dimostra *a posteriori* il fatto che *oggi* il capitalismo nell'ex-URSS debba essere «restaurato» (o «instaurato»), e non decolli per nulla con forze endogene. Qui purtroppo il diavolo si nasconde nel dettaglio. In URSS non si era mai usciti dal *raggio* della riproduzione del modo di produzione capitalistico (se è vero — come crediamo — che questo raggio si definisce in base al vettore della riproduzione della dicotomia fra dirigenti e diretti), ma questo non significa che ci fosse il «capitalismo». C'era una società a direzione politico-statuale di origine operaia e proletaria, con una base sociale cioè che è *incapace* di uscire dal modo di produzione capitalistico. C'è stata dunque una transizione bloccata, o una transizione mancata, o se vogliamo una transizione impossibile, non certo una costruzione di un modello «capitalistico» originale. Bet-

telheim cade qui nello stesso errore di Bordiga. Entrambi infatti postulano la natura socialista e comunista della classe operaia, e questo postulato impedisce loro di «vedere» ciò che pure a nostro avviso è chiaramente visibile: un partito «operaio» è capitalistico esattamente come un partito «borghese»; di comunismo si parlerà soltanto quando si avrà il coraggio di andare *oltre* la dicotomia illusoria fra borghesia e proletariato. Non ripetiamo comunque qui temi già accennati in precedenza, e passiamo al secondo punto che ci interessa.

Riteniamo inaccettabile che Bettelheim parli del 1917 come di una «illusione», per il semplice fatto che questa è l'anticamera per parlare di una «delusione». Ma si è delusi soltanto se ci si lascia illudere. Lenin nel 1917 ruppe «l'anello debole della catena mondiale imperialistica». Egli fece questo, che era già molto, e non poteva fare nient'altro. Se vogliamo parlare a tutti i costi di «illusioni», bisogna riferirsi semmai a due altri momenti storici. Ci si «illuse» infatti, una prima volta, che si potesse costruire il comunismo (o il socialismo come premessa economica di quest'ultimo) sulla base della dittatura di un partito-stato che produceva su scala allargata milioni di persone cui non era permessa alcuna libera attività politica e culturale, e che non potevano che sviluppare schizofrenicamente una doppia coscienza, conformista in superficie e dissidente in profondità (e questo avvenne negli anni Trenta). Ci si «illuse» una seconda volta che questo meccanismo potesse essere prolungato al di là di uno stato di eccezione, e che si potesse avere una sorta di stalinismo collegiale, bonario e paternalistico, stagnante in economia, gerontocratico e nepotistico in politica deideologizzato sul piano culturale (e questo avvenne negli anni Sessanta). È bene insistere sul fatto che il responsabile della «illusione» non fu Lenin, e che la «grande illusione» cominciò dopo. In caso contrario, un giovane potrebbe pensare che ogni «rivoluzione», in quanto tale, è una «illusione», e occorre quindi accettare il dominio capitalistico come ineluttabile (e infatti questo è proprio ciò che si vuole in tutti i modi far passare). L'illusione di Bettelheim, invece, che è stata l'illusione di gran parte dei marxisti novecenteschi, consiste nel credere all'*onnipotenza del sociale*, cioè nell'aberrante mistica

sociologica che vede le masse titolari di una sorta di essenza comunista spontanea, che i cattivi burocrati borghesi e piccolo-borghesi regolarmente reprimono. Ma questa è una illusione. Se il comunismo del Duemila non vuole «deludersi» in fretta, deve rinunciare ad illudersi, cioè a *(se) raconter des histoires* (e qui torniamo all'aurea definizione di Louis Althusser).

Passiamo al secondo problema. A fianco di Bettelheim, Paul Sweezy è stato per chi scrive un esempio impareggiabile di «marxismo indipendente». È bene chiarire il significato di questo termine, perché il carattere «indipendente» del marxismo di Sweezy non è storicamente consistito in un'attività culturale di tipo accademico (un «marxismo della cattedra», sia pure di una cattedra di estrema sinistra), ma è consistito in una militanza e in un impegno separati dalle committenze vincolanti di un apparato politico. In termini telegrafici, lo definiremo una gigantesca militanza senza appartenenza, una militanza scientifica senza appartenenza partitica. Questo, lo si noti bene, non significa affatto un rifiuto di principio della teoria leniniana del partito, una teorizzazione cioè della separatezza programmatica della produzione teorica, da tenere rigorosamente distinta dalla militanza politica organizzata. Perché si possa storicamente militare in un partito di tipo leniniano, però, bisogna che ci siano le condizioni minime che legittimano l'esistenza di un simile tipo di forza politica, e un «individuo» non può crearle se esse di fatto non esistono. A nostro avviso, questa è stata la situazione di fatto in cui Sweezy è vissuto negli USA del Novecento. Ebbene, sul finire del 1993, Paul Sweezy e il suo collaboratore Harry Magdoff hanno fatto circolare una lettera-appello, in cui tentano un bilancio storico del Novecento. Il Novecento sembra loro verificare un'ipotesi avanzata da Marx e da Engels nel 1848, in cui i due amici, dopo aver rilevato «che la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classe», aggiunsero immediatamente che «questa lotta è destinata a concludersi o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta». La rovina comune delle classi in lotta. È questo uno scenario di indicibile decadenza culturale e sociale, che ricorda il monito di Rosa Luxemburg sull'alternativa «secca» fra

socialismo e barbarie, e che è indubbiamente ricavato da una analogia con la fine del mondo antico. Sweezy e Magdoff propongono esplicitamente questa analogia come chiave ermeneutica del momento storico attuale, e ritengono non solo che una simile possibilità storica è assolutamente conforme nella lettera e nello spirito al pensiero dei classici del marxismo, che infatti l'hanno esplicitamente ed insistentemente prevista, ma anche che occorra attrezzarsi per un simile scenario di non breve periodo.

Tutto questo è molto interessante. Chi scrive preferisce di gran lunga il lucido pessimismo storico di Sweezy e di Magdoff all'insopportabile atteggiamento basato sul «far finta di niente» che è tipico di politici di professione, che hanno bisogno di «galvanizzare» i loro militanti-elettori, non possono correre il rischio di «scoraggiarli» (perché potrebbero, scoraggiati, non militare e non votarli più), e devono dunque continuare a fornire spiegazioni edulcorate nei bilanci storici del Novecento. Nello stesso tempo, però, riteniamo che l'alternativa «secca» fra trasformazione rivoluzionaria di tutta la società e rovina comune delle classi in lotta (e cioè fra socialismo e barbarie) sia errata e fuorviante. È importante capire il perché. Nella formulazione del Marx del 1848 (ripresa da Rosa Luxemburg e da Sweezy) l'eventuale «decadenza del proletariato» (cioè di una delle due classi in lotta) è vista come il principale fattore di irreversibile decadenza. In altri termini, se il proletariato cessa di essere rivoluzionario, il comunismo diventa socialmente impossibile, e la decadenza generale della società è inevitabile. Ancora una volta, l'incantesimo perverso dell'analogia rischia di causare un *black-out* mortale nella filosofia comunista della storia. Così come l'uso scorretto dell'analogia fra la transizione dal feudalesimo al capitalismo e la futura (e solo possibile) transizione fra capitalismo e comunismo finisce con il portare alla scorretta assimilazione della borghesia e del proletariato in termini di classi entrambe rivoluzionarie ed entrambe «intermodali», analogamente l'analogia fra la transizione dallo schiavismo al feudalesimo (un fenomeno niente affatto mondiale, ma solamente europeo) e la (mancata) transizione al comunismo approda ad una visione

alla Gibbon o alla Nietzsche. E questa, appunto, finisce di essere anche la conclusione dei due grandi maestri americani di marxismo.

Bisogna uscire da questo incantesimo perverso dell'analogia. Tutto questo saggio è scritto per uscire da questo perverso incantesimo. Il comunismo resta non solo possibile, ma anche dipendente dallo svolgimento delle contraddizioni oggettivamente scatenate dalla riproduzione degli attuali rapporti capitalistici di produzione. La «soggettività» che lo renderà possibile, però, non è già data dal capitalismo, ma deve essere integralmente costruita, e non soltanto fatta passare da un illusorio in-sé ad un altrettanto illusorio per-sé. Con questa semplice conclusione, possiamo congedarci tranquillamente dal lettore.

Nota bibliografica di C. Preve

La mia produzione teorica può essere cronologicamente divisa in due parti.

In una prima fase, che corrisponde al quindicennio 1975-1990, l'orientamento di fondo che caratterizza i miei lavori è quello di un rinnovamento radicale del paradigma filosofico del comunismo moderno di ispirazione marxista, un rinnovamento radicale, però, che ritiene di porsi *all'interno* di una sorta di «ortodossia eretica», comune all'ispirazione di molti pensatori marxisti del Novecento: restare fedeli all'ispirazione originaria del pensiero di Marx indipendentemente dalle posizioni del movimento operaio ufficiale. Il mio paradigma marxista era desunto da un uso personale di spunti ricavati soprattutto dall'opera di tre pensatori ispirati al marxismo: Louis Althusser, Ernst Bloch e György Lukács. L'inconciliabilità metodologica di queste tre fonti, che è in effetti assoluta, era «aggirata» mediante una consapevole valorizzazione contenutistica: da Lukács si prendeva la proposta fondamentale, quella della riformulazione dello statuto della filosofia marxista in termini di ontologia dell'essere sociale e non più di storicismo assoluto o di materialismo dialettico; da Bloch la considerazione del giusnaturalismo e del messianesimo religioso in termini di «fonti» del comunismo di dignità pari rispetto all'economia politica inglese ed alla filosofia classica tedesca; da Althusser, infine, la triplice critica allo storicismo, all'umanesimo ed all'economicismo come «contenuto» da travasare integralmente dentro una riformulazione ontologico-sociale del marxismo stesso.

Questa complessa operazione è stata portata avanti, in primo luogo, attraverso decine di articoli pubblicati in una vasta gamma di riviste politico-teoriche del marxismo italiano ed internazionale. Si citano qui, tra le altre, le riviste «Quaderni Piacentini», «Ombre Rosse», «Primo Maggio», «Classe», «Metamorfosi» prima e seconda serie, «Marx 101» prima e seconda serie, «Fenomenologia e Società» prima e seconda serie, «Bandiera

Rossa», «Politica e Classe», «Fronte Popolare», «Quotidiano dei Lavoratori», «Democrazia Proletaria», «Marxismo Oggi» prima, seconda e terza serie, «Lineamenti», «Actuel Marx» (in lingua francese), «Realidad» (in lingua spagnola), «Epoché» e «Prin» (in lingua greca), «Socialism in the World» (in lingua inglese), ed almeno una decina di altre. In particolare, per le riviste «Democrazia Proletaria», «Metamorfosi», «Marx 101» e «Lineamenti» ho prestato anche un'attività redazionale relativamente attiva.

Le pubblicazioni principali di questo primo periodo sono state, in primo luogo, quelle dedicate alla riformulazione del paradigma filosofico marxista. Segnaliamo: AAVV, *Alla ricerca della produzione perduta*, Dedalo, Bari, 1983; AAVV, *Marxismo in mare aperto*, Angeli, Milano 1983; AAVV, *La cognizione della crisi*, Angeli, Milano 1986; AAVV, *Trasformazione e persistenza*, Angeli, Milano 1990 (gli ultimi tre volumi sono stati pubblicati nel contesto dell'attività del Centro Studi di Materialismo Storico di Milano). Per l'approfondimento del pensiero di Bloch e di Lukács segnalo soprattuto AAVV, *Filosofia e Prassi*, Diffusioni 84, Milano 1989. Per l'approfondimento del pensiero di Althusser segnalo soprattutto *Il marxismo di Louis Althusser*, Vallerini, Pisa 1990. Ad un bilancio critico dell'operaismo italiano è stato dedicato il mio breve studio *La teoria in pezzi*, Dedalo, Bari 1984. Significativo della mia attività in questo quindicennio resta comunque uno studio complessivo di 250 pagine intitolato *La filosofia imperfetta*, Angeli, Milano 1984.

Per riassumere ancora una volta, le mie posizioni fondamentali di questo quindicennio (1975-1990) si possono compendiare come segue: la decadenza teorica e politica del comunismo storico novecentesco è grave, ma è forse possibile un salvataggio *in extremis* di questa tradizione, prima che tutto crolli; questo salvataggio può essere compiuto soltanto attraverso un radicale ritorno alle sorgenti del comunismo moderno, cioè a Marx stesso, che nell'essenziale è ancora completamente valido; questo «ritorno a Marx» dovrà avvenire superando sia il marxismo orientale che il marxismo occidentale, sia Engels che Gramsci; il contributo fondamentale di Lukács sta nell'avere proposto un nuovo statuto della filosofia comunista, che la fa diventare diretta-

mente una teoria del genere dell'individuo, e non più della classe e del partito, se non come concetti derivati; il contributo fondamentale di Althusser, peraltro irricevibile perché il suo destinatario storico-politico era irriformabile, sta nell'aver mostrato l'inconciliabilità fra il marxismo di Marx, da un lato, e la triplice metafisica del «marxismo dopo Marx» (cioè lo storicismo, l'umanesimo e l'economicismo), dall'altro.

Il triennio 1989-1991, che rappresenta storicamente la fine del comunismo storico novecentesco e segna il passaggio dalla prima alla seconda fase della mia attività teorica mi ha convinto invece (se a torto o a ragione, ovviamente, lo lascio alla sovrana valutazione di ogni singolo lettore) che i confini dell'«ortodossia eretica» devono essere coraggiosamente oltrepassati. Per quanto mi riguarda, questo è stato fatto attraverso una strategia teorica che distingueremo in tre operazioni differenziate.

In primo luogo, attraverso una serie di opere di divulgazione o di bilancio storiografico. Segnaliamo in proposito *La passione durevole*, Vangelista, Milano 1989; *Il filo di Arianna*, Vangelista, Milano 1990; *Ideologia italiana*, Vangelista, Milano 1993. Vorrei segnalare qui due aspetti che mi sembrano significativi; nel *Filo di Arianna*, in cui si svolgono quindici successive lezioni di filosofia marxista, la «decostruzione» della vecchia sintesi marxista tradizionale è compiuta con radicalità, al punto che del vecchio «sistema di esposizione» del marxismo non resta quasi traccia; ne l'*Ideologia italiana* il «congedo» con la tradizione del marxismo italiano, sia di quella ufficiale, maggioritaria, sia di quella minoritaria, è effettuato con radicalità. Non esistono a mio avviso «scuole marxiste» italiane cui è possibile «appoggiarsi» per proseguirne le metodologie ed i contenuti.

In secondo luogo, attraverso una prima trilogia filosofica, dedicata complessivamente allo statuto filosofico del marxismo. Si tratta del *Convitato di Pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista, Milano 1991, del *Pianeta Rosso. Saggio su marxismo ed universalismo*, Vangelista, Milano 1992, ed infine dell'*Assalto al Cielo. Saggio su marxismo ed individualismo*, Vangelista, Milano 1992. In questa trilogia sono sviluppate molte concezioni difficilmente riassumibili, e ci limiteremo allora a segnalarne tre,

che «colorano», in un certo senso, i tre volumi della trilogia: in primo luogo, il pensiero marxista e comunista rischia di diventare inerme di fronte al nichilismo moderno, e di diventare anzi una forma particolarmente ridicola, subalterna e populistica di questo nichilismo stesso, se non attua una radicale riformulazione dei suoi fondamenti; in secondo luogo, l'istanza universalistica del comunismo, che resta valida di fronte ai relativismi contemporanei, i quali a loro volta nascondono nel loro multicolore differenzialismo l'universalismo capitalitico-imperialistico, non può realizzarsi finché viene declinata in termini sociologici o partitici; in terzo luogo, l'intera filosofia marxista della storia, per perdere ogni carattere organistico o finalistico, dovrà essere riformulata come storia delle individualità concrete, e come storia delle avventure della coscienza di queste individualità.

In terzo luogo, attraverso una seconda trilogia filosofica, dedicata complessivamente al rapporto fra modernità capitalistica e possibilità di una sua critica comunista, cioè in breve al rapporto fra modo di produzione capitalistico e comunismo. Di questa trilogia sono già usciti due volumi, *Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la fine della storia*, Vangelista, Milano 1993, e *L'eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, Vangelista, Milano 1994. Un terzo ed ultimo volume, dedicato al comunismo ed alla sua doppia concettualizzazione, storica e filosofica, verrà pubblicato prossimamente. Se la prima trilogia si proponeva il compito di riformulare integralmente lo statuto filosofico del comunismo moderno, la seconda intende invece avventurarsi in quella vera e propria «terra di nessuno» che sta fra il capitalismo ed il comunismo, al di là delle tradizionali teorie della «transizione». Le teorie tradizionali della transizione, infatti, si concentrano sulle modalità politiche ed economiche della transizione stessa, dando per presupposto e per risolto ciò che non è invece né presupposto né risolto: il profilo antropologico del tipo di individualità «comunista» che dovrebbe fare da supporto e da portatore a questa transizione stessa. Si vorrebbe, insomma, parlare di «comunismo» senza neppure sapere vagamente che cosa vuol dire essere «comunisti», oppure presupponendo che con questo termine si debba intendere una personalità militante, definibile con le

coordinate ecclesiastico-militari dell'appartenenza, della disciplina, della gerarchia, della subordinazione ad un principio metafisico superiore. È chiaro che così non è e non può essere, e la mia seconda trilogia cerca di segnalarlo al lettore.

Nel primo volume di questa seconda trilogia si tenta di definire quello specifico autoaccertamento filosofico del presente modo di produzione capitalistico che prende volta a volta i nomi di Modernità, Post-Modernità e Fine della Storia. La Post-Modernità è individuata come quel particolare momento storico della Modernità in cui, da un lato, la produzione flessibile sostituisce quella rigida (in un senso non puramente tecnologico, ma soprattutto antropologico, l'«uomo flessibile» assai più che il semplice superamento del taylorismo-fordismo, che non si è affatto verificato), e dall'altro le contraddizioni della modernità vengono illusoriamente risolte dagli intellettuali organici al capitalismo in termini di presunta «fine della storia». Le tre nozioni devono dunque essere sempre considerate nel loro rapporto, e mai isolatamente. Per potrlo fare, però, bisogna abbandonare il vecchio paradigma marxista tradizionale.

Nel secondo volume di questa seconda trilogia si propone un mutamento radicale nel modo tradizionale in cui il marxismo ha concepito la «natura umana». Si è sempre creduto che il modo marxista, comunista, progressista, eccetera, fosse quello di ritenere la natura umana l'«insieme dei rapporti sociali». Questa è in realtà la concezione «borghese» di natura umana, nata dalla critica radicale, di tipo empiristico ed utilitaristico, al giusnaturalismo ed al contrattualismo, quando apparve chiaro che questi ultimi potevano essere usati per una critica politico-sociale al capitalismo. Di conseguenza, la figura storica comunista del «compagno» non ha fatto altro che riprodurre, sociologizzandole in modo populistico, le contraddizioni già rilevate da Marx a proposito della contraddizione fra *bourgeois* e *citoyen*.

Nel terzo volume, infine, di cui questo saggio anticipa schematicamente alcuni temi, si sosterrà che è necessario relativizzare radicalmente non solo il comunismo precapitalistico del Regno di Dio (cosa già abbondantemente fatta nell'ultimo secolo), ma anche il comunismo capitalistico del Partito-Classe, per poter prefigurare un comunismo del Duemila.

Indice